COLECCIÓN DE FILOSOFÍA

LO POSIBLE Y EL ACONTECIMIENTO

CLAUDE ROMANO

TRADUCTORES
ANÍBAL FORNARI, PATRICIO MENA, ENOC MUÑOZ

EDICIONES UNIVERSIDAD
ALBERTO HURTADO

CLAUDE ROMANO

Claude Romano (1967), Profesor de la Universidad de La Sorbona, París-IV y miembro asociado de los Archivos Husserl de París. Ha dirigido la revista *Philosophie* (Editions de Minuit) de 1994 a 2003 y es autor de numerosos libros entre los cuales destacan *L'événement et le monde* –El acontecimiento y el mundo-, 1998; *L'événement et le temps* –El acontecimiento y el tiempo–, 1999; *Lumière* –Luz–, 1999; *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner* –El canto de la vida. Fenomenología de Faulkner–, 2005; *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* –La nada. Contribución a la historia del no ser en la filosofía occidental–, 2006.

CLAUDE ROMANO

LO POSIBLE Y EL ACONTECIMIENTO

INTRODUCCIÓN A LA HERMENÉUTICA ACONTECIAL

Traductores
Aníbal Fornari, Patricio Mena, Enoc Muñoz

CREATIVE COMMONS

Lo posible y el acontecimiento
Introducción a la hermenéutica acontecial

© Claude Romano
1ª edición 2008 – Ediciones Universidad Alberto Hurtado

© de la traducción de Aníbal Fornari, Patricio Mena, Enoc Muñoz
Ediciones Universidad Alberto Hurtado

Impreso en Chile
ISBN 978-956-8421-14-4
Registro de propiedad intelectual Nº 172976

Impreso por C y C Impresores Ltda.

Coordinación editorial
Beatriz García Huidobro
Alejandra Stevenson

Comité editorial
Verónica Anguita
Fernando Berríos
Marcos Fernández
María Teresa Johansson
Francisco Pereira

Corrección de estilo
Beatriz García Huidobro

Diseño de la colección
Francisca Toral

Diseño y diagramación
Francisca Toral

Imagen de portada
Francisca Toral

CLAUDE ROMANO

LO POSIBLE
Y EL ACONTECIMIENTO

INTRODUCCIÓN A LA HERMENÉUTICA ACONTECIAL

Traductores
Aníbal Fornari, Patricio Mena, Enoc Muñoz

ÍNDICE

Prólogo
11

Presentación
13

El acontecimiento y su fenomenalidad
23

Fenomenología y metafísica del tiempo
55

Lo posible y el acontecimiento
99

Bibliografía
167

A Aníbal, Eduardo, Enoc y Patricio

Prólogo

Cualquiera que recuerde la afirmación hegeliana según la cual un prólogo es en filosofía no solo "superfluo" (*überflüssig*), sino además "inoportuno y contraproducente" (*unpassend und zweckwidrig*), admitirá que lo es aún más en el caso de un pequeño libro que hace él mismo oficio de introducción. Me basta por tanto con precisar en dos palabras la naturaleza y el origen de los textos que –como espero- el lector se dispone a recorrer.

A invitación de la Universidad Alberto Hurtado y de la Universidad Católica de Santa Fe, tuve la ocasión de pronunciar dos conferencias de presentación de lo que tuve un día la imprudencia de bautizar como "hermenéutica acontecial" y que expuse en dos libros: *El acontecimiento y el mundo* y *El acontecimiento y el tiempo*. Cada una de estas conferencias fue concebida como una entrada en materia que, sin constituir de ningún modo un resumen, permite abrirse paso hacia el tipo de cuestión formulada en cada uno de esos libros. Estos textos se corresponden, pues constituyen un encaminamiento hacia la "cosa" en cuestión a través de una relectura interpretativa de las dos figuras tutelares del movimiento fenomenológico: Heidegger para el primero, Husserl para el segundo. En suma, como en casi todo trabajo filosófico, el cual se inscribe en este espacio de pensamiento que es también el de la danza, tal como lo caracterizó Erwin Straus, se da un paso atrás para arriesgar un paso adelante, permaneciendo del todo –muy probablemente– en el mismo lugar [*sur place*], según la imagen de todo esfuerzo de profundización digno de este nombre. ¿Profundizar no es ir siempre al fondo, *zugrunde gehen*, a semejanza del Espíritu hegeliano –lo que no puede realizarse sino en proximidad con el naufragio? Pero entonces, es

más bien Schelling quien tiene razón: en el frontispicio de la filosofía están grabadas algunas palabras que Dante sitúa a la entrada de su Infierno: "Los que entren aquí, abandonen toda esperanza".

Escritos ocho años después de la aparición de los libros a los que introducen, estos dos textos se esfuerzan en ser algo distinto a una simple repetición, y sus formulaciones, cuando se alejan del original, lo llaman a una nueva mirada, si no a una mirada nueva. Estos textos son seguidos de la traducción de un artículo aparecido en 1993 y que dio el impulso a todas estas investigaciones, "Lo posible y el acontecimiento".

Me queda por agradecer a quienes este libro debe todo: la ocasión, la existencia y la forma que posee. A Aníbal Fornari, Patricio Mena Malet y Enoc Muñoz, sus traductores, que me han hecho el honor y la amistad de su confianza y me han prestado su competencia; a Eduardo Silva que está al origen de mi viaje a Chile y de todo lo que le ha seguido. Por sus preguntas, su acogida calurosa, su presencia amistosa y su perseverancia, me han permitido dar la última mano a este pequeño volumen.

Claude Romano, París, marzo de 2008

Presentación

El presente volumen quiere ser recibido como la primera introducción en lengua castellana al pensamiento del filósofo francés contemporáneo, Claude Romano. Los textos aquí traducidos forman en su conjunto el entramado necesario para llevar a cabo tal finalidad. Los dos primeros, "El acontecimiento y su fenomenalidad" y "Fenomenología y metafísica del tiempo", corresponden a dos conferencias ofrecidas por Romano durante su visita a las universidades Alberto Hurtado (Chile) y Católica de Santa Fe (Argentina) en el mes de agosto de 2007. Visita que, entre las múltiples actividades que le dieron cuerpo, originó el proyecto de esta traducción. Precisamente estas dos conferencias fueron concebidas para servir de presentación, respectivamente, de *L'événement et le monde* (*Acontecimiento y mundo*)[1] y de *L'événement et le temps* (*Acontecimiento y tiempo*)[2], obras en las que se delinea la novedad de esta tentativa de pensamiento que su autor ha designado con el nombre de "hermenéutica acontecial" (*herméneutique événementiale*), y en la que una vez más se replantean a nivel "principial" las chances de exploración abiertas por la tradición fenomenológica. Dicha tentativa asume como tarea fundamental abordar la aventura humana o al *adviniente* (*advenant*) a la luz del *fenómeno del acontecimiento.* El tercer texto traducido, "Lo posible y el acontecimiento", corresponde a un extenso artículo publicado tempranamente (1993)[3], y que integrará más tarde, con algunas enmiendas, el volumen de recopilación *Il y a* (*Hay*)[4].

---

[1] *L'événement et le monde*, Paris, PUF, "Épiméthée", 1998.

[2] *L'événement et le temps*, Paris, PUF, "Épiméthée", 1999.

[3] Cf. "Le possible et l'événement" apareció en dos entregas en la revista *Philosophie*: n° 40, diciembre 1993, pp. 68-95, y n° 41, marzo 1994, 60-86.

[4] Cf. C. Romano, *Il y a*, Paris, PUF, "Épiméthée", Paris, 2003, pp. 55-111. Este volumen recoge una cantidad importante de escritos que han proseguido, con excepción del artículo en cuestión –lo que resalta su importancia –, las vías abiertas por los dos libros anteriormente citados.

I

La importancia de este tercer texto, al que nos referiremos primeramente, no debe ser escatimada. En éste, Romano se interroga por el rol que estas dos nociones, de "posible" y de "acontecimiento", cumplen en la ontología fundamental de Martin Heidegger. Pero esta elucidación no se limita al ejercicio de una exégesis. Romano concede a estas nociones un "primado metodológico", un valor revelante y crítico en relación con las preguntas que ha comenzado planteando al texto de Heidegger y a partir de éste; preguntas que, más todavía, trabajan en la elaboración de lo que podemos llamar, con Schleiermacher, una "decisión germinal" (*Keimentschluss*).

En efecto, el artículo se inicia planteando un conjunto de preguntas que, apuntando a la cuestión del tiempo, reclaman la necesidad de una desobstrucción, y, de esta manera, una confrontación con el proyecto ontológico encaminado en *Ser y Tiempo*. Y es que ante la decisión heideggeriana de abordar la problemática del tiempo en la óptica de un cuestionamiento ontológico, de situarla en el horizonte de la cuestión del ser, Romano se pregunta si esta decisión de y por la ontología no se manifestará finalmente incapaz de responder a la exigencia, enunciada por Heidegger mismo, de pensar la temporalidad a partir de ella misma, de pensar temporalmente el tiempo. Esta incapacidad, ¿no se encuentra atada a un cierto *formalismo*, al que el análisis heideggeriano de la temporalidad extática no podría escapar? Es así que aquellas preguntas inscriben la necesidad de llevar a cabo una operación por la que se sustraiga al tiempo del horizonte de la cuestión del ser y, con ello mismo, dejan entrever el requerimiento de otra manera de examinar el tiempo, de otra vía que, *desformalizándolo*, permita pensar temporalmente el tiempo, esto es, elucidar cómo la temporalidad *se temporaliza*. Emprender esta tarea, por tanto, sería en cierto sentido corresponder a una exigencia que afectaría a la propia conceptualidad de *Ser y Tiempo*, allí donde ésta se topa con sus límites y, así, es tomada en falta. Esta

limitación, esta falta, pero también la chance de un traspasamiento, es lo que explorará Romano en el hilo conductor de la relación de las nociones de "posible" y de "acontecimiento".

Muy resumidamente, de lo que se trata aquí es de liberar fenomenológicamente al acontecimiento de su *reducción*, por parte de Heidegger, al hecho factual (*Tatsache*) intramundano, efectivo y experimentable; caracterización o localización que tiene como consecuencia su subordinación a una ontología del ente subsistente (*Vorhandenheit*). Ahora bien, esta liberación no busca situar el acontecimiento como un "existencial" del *Dasein*, y de esta manera validar, por así decirlo, un lugar ya ganado por y para dicho proyecto ontológico. Más radicalmente, poniendo al descubierto que esta reducción es a su vez la condición del esclarecimiento del sentido ontológico originario de *lo posible* en tanto que determinación de la existencia, la liberación y elaboración conceptual correspondiente del acontecimiento que se propone llevar a cabo Romano no solo le arrancaría de dicho confinamiento, sino que al mismo tiempo "*conduciría a poner en evidencia un sentido 'acontecial' de la existencia en cuanto tal*". Excediendo la totalidad de mis posibles ontológicos, anterior a la existencia como poder-ser finito, el acontecimiento no solo no emerge de la efectividad (*Wirklichkeit*) ni se deja reducir a un estado-de-cosas (*Sachverhalt*), sino que debe ser considerado como instancia de *posibilitación*, como lo que, por su surgimiento mismo, reconfigura cada vez las posibilidades de la existencia.

En el hilo tenso de esta misma puesta en evidencia se abre el acceso hacia *otra temporalidad*, no sometida a la conceptualidad ontológica establecida en *Ser y Tiempo*. Esta vía se encamina mediante una reconsideración de los análisis heideggerianos del ser-vuelto-hacia-la-muerte, en tanto que ocasión privilegiada para la reducción del *acontecimiento* de la muerte y al mismo tiempo para poner al descubierto el existencial del morir (*Sterben*) como *posibilidad* insigne del *Dasein*. En este paso decisivo, no solo se acusará el carácter formal

de estos análisis, sino que además se reclamará un análisis del nacimiento en tanto que acontecimiento. A través de los esbozos de este análisis, principalmente, será posible acordar a la existencia misma un sentido *acontecial* y alcanzar la condición para una verdadera *deformalización del tiempo*, la condición que permitiría sustraer la temporalidad extática al "punto de vista" ontológico. Es así, pues, que la *hermenéutica acontecial* comienza a abrirse paso, que una decisión germinal comienza a exhibir el filo de sus primeras demarcaciones y envíos.

II

El segundo texto, "Fenomenología y metafísica del tiempo", viene a explorar el carácter epocal del acontecimiento en tanto este "significa siempre, para aquel a quien sobreviene, el comienzo y el fin de una época"[5]. El acontecimiento, afirma Romano, "'es' originariamente *tiempo*"[6], o en otros términos, "abre el tiempo", "hace crisis" y con ello "trama la historia". Es decir, con ello se demarca la arribada temporalizante del acontecimiento que exige una descripción que vaya un paso más allá de las tentativas de hacer del tiempo *un fenómeno temporal*, por una parte, y por otra, de espiritualizarlo, desconociendo así su esencia. De manera que, la interrogación por el aparecer del acontecimiento en su sobrevenida, siempre inesperada, implica también develar el carácter aporético de la aproximación fenomenológica del tiempo, en cuanto esta hace de él mismo un fenómeno *constituido* por la conciencia trascendental: siendo la apuesta husserliana la de hallar el *origen* del tiempo en la subjetividad constituyente, esto no es, a juicio de Romano, sino un falso problema. No es haciendo del tiempo un fenómeno

[5] *L'événement et le temps*, op. cit., p. 194.
[6] *Ibid.*, p. 168.

temporal, no es la vara metafísica de la intratemporalidad a lo que remite la *hermenéutica acontecial*, sino más bien a la descripción de la experiencia humana en su devenir aventurado, vale decir en su constitución histórica. He aquí dos notas posibles: 1) la hermenéutica acontecial no puede sino rechazar la vía de la subjetivación del tiempo en cuanto no es el *ego* la medida de la fenomenalidad del acontecimiento, sino que es el acontecimiento la condición de la constitución del ego trascendental. En otras palabras, es preciso dar el paso de una egología constituyente a "la hermenéutica del adviniente". Bajo este respecto, si el sujeto *del* acontecimiento no es un constituyente sino un tal constituido, lo es en cuanto el acontecimiento aporta sus propias condiciones de aparición y de donación. Lo que está en cuestión es el "acontecimiento del acontecimiento", es decir la temporalidad del acontecimiento, que es también índice del modo en que el adviniente hace la experiencia de sí mismo con la vara de la acontecialidad; 2) la cuestión del aparecer del aparecer, esto es del *hay* (*il y a*) del acontecimiento, remite, por tanto, a la experiencia de la que es capaz el adviniente. Si el acontecimiento hace época es porque en su arribar fractura y trastoca al sujeto capaz *de* acontecimiento, a saber, capaz de hacer su prueba. En este sentido, la experiencia no debe ser pensada bajo el concepto empirista en tanto que receptividad, repetición y hábito, sino referir al peligro, la travesía y la aventura que expone al sí mismo a la alteridad que le adviene y le quiebra. Romano afirma al respecto: "La experiencia es el riesgo de una exposición a lo que me alcanza en pleno corazón: al acontecimiento que, destinándose a mí insustituiblemente, me da solamente advenir a mí mismo. El acontecimiento debe entenderse aquí en su sentido riguroso, no como el hecho intramundano, sino como lo que, reconfigurando todas mis posibilidades esenciales, abre un mundo más allá de todo proyecto. Si la experiencia es entonces pensada radicalmente como esta travesía y este riesgo en que estoy yo mismo en juego, a riesgo de perderme, no hay entonces experiencia en sentido propio más que del acontecimiento [...] La experiencia es esta travesía hacia sí, en el riesgo de sí, en tanto que

exposición a lo totalmente otro: al acontecimiento"[7]. Así también, haciendo la experiencia del acontecimiento se aclara e ilumina de modo comprensivo el arribar como lo "ya-arribado" y como excedente de sentido. Esto significa que el adviniente padece la prueba de lo que *le* acontece de modo singular. El acontecimiento abre el tiempo y el adviniente hace la prueba del tiempo. Hace la experiencia de la no contemporaneidad del acontecimiento, en la medida que este último no solo es "'más futuro' que todo proyecto y toda espera, sino 'más antiguo' que todo recuerdo"[8].

III

El primer texto de este libro, "El acontecimiento y su fenomenalidad", nos introduce de lleno en los conceptos más fundamentales de "la hermenéutica acontecial o del adviniente". Como hemos dicho, este último término designa según Romano la capacidad del ser humano de ser *sí mismo* de cara a lo que le arriba y le sucede. El adviniente está constitutivamente abierto a los acontecimientos. Esta abertura a lo que adviene es su aventura. La "hermenéutica acontecial" será por tanto la interpretación del adviniente a la luz del acontecimiento. Al reconocer que el mundo no es solo un mundo de cosas, sino primariamente un mundo de acontecimientos, la fenomenología deberá desmarcarse no solo de las teorías substancialistas o causalistas, sino también de una ontología como la de Heidegger. En efecto, si bien la ontología fundamental heideggeriana piensa el ser como acontecimiento, termina, sin embargo, por identificar acontecimiento del ser (la comprensión ontológica) con acontecimiento de ser (existencia). Este último, en el que el ser mismo es dado o adviene, es un acontecimiento originario: el nacimiento. "Acontecimiento primero de hecho y de derecho de

[7] *L'événement et le monde*, op. cit., p. 196.
[8] *L'événement et le temps*, op. cit., p. 202.

la aventura mortal, con cuya vara deben ser desde entonces determinados y comprendidos todos los otros acontecimientos". El nacimiento es un acontecimiento que nos sobreviene sin medida previa y que nos da la posibilidad de acogernos y de acoger otros acontecimientos. "Más viejo que el ser es el acontecimiento por el cual *sobreviene*" el nacimiento. La aventura humana será esa abertura a los acontecimientos, y el adviniente adviene a sí mismo por esa historia de lo que le sucede y le arriba.

Distinguir el acontecimiento como "hecho intra-mundano" o acontecimiento (*événementiel*) del acontecimiento en su sentido acontecial (*événemential*) es clave para este pensamiento. Una distinción que tiene su precedente en la distinción heideggeriana entre *existenziell* (como indicativo de lo óntico de la existencia) y *existenzial* (como su correspondiente estructural ontológico). El propio Romano resume las cuatro diferencias fenomenológicas entre el acontecimiento en tanto que hecho intra-mundano y el acontecimiento en su sentido acontecial:

1. – Mientras que el hecho intra-mundano aparece desprovisto de todo substrato de asignación óntica unívoca, el acontecimiento en el sentido acontecial es siempre susceptible de una asignación determinada: sobreviene a mí-mismo, y me constituye, precisamente, como aquel que puede advenir a sí a partir de lo que le adviene.
2. – La indeterminación fundamental del soporte de atribución óntico del hecho intra-mundano tiene una contraparte positiva: a todo hecho pertenece un contexto aconteciario, un "mundo" en tanto que horizonte al interior del cual se muestra y en relación al cual toma sentido. El acontecimiento en el sentido acontecial, al contrario, es aquello que aclara su propio contexto, sin quedar reducido a éste mismo. Bajo este respecto, el acontecimiento significa rigurosamente, para aquél que hace la prueba, el advenimiento de un nuevo mundo.
3. – El hecho intra-mundano se limita a efectuar posibilidades

previas, ya prefiguradas en el horizonte del mundo. Ello le hace susceptible de una explicación causal. El acontecimiento, por su parte, en tanto que irreductible a su contexto, trascendiendo su propia efectuación como hecho, se absuelve de toda causalidad antecedente y se anuncia, desligado de todo condicionamiento, como su propio origen. Inaccesible a toda explicación, su sentido sólo deviene comprensible desde el horizonte por él abierto; es decir, según un "retardo" (*aprés coup*) estructural, a partir de su posteridad.
4. – Si el hecho intra-mundano se produce en un presente fechado, y se torna abordable como "hecho realizado", el acontecimiento, por su parte, no es datable. En último análisis, el acontecimiento no se inscribe en el tiempo. Lo abre, o lo temporaliza.[9]

En el nacimiento es fácil apreciar ya todos estos rasgos que trastocan lo que estamos acostumbrados a pensar respecto del mundo y del tiempo. De la misma manera que no podemos ser contemporáneos de nuestro nacimiento, también estamos desfasados de cara a lo que nos adviene, en una suerte de *a posteriori esencial*, en la que la aprehensión del acontecimiento no puede ser más que retrospectiva. La ipseidad, la singularidad, la responsabilidad ya no pueden ser comprendidas como una suerte de condición formal que precede a los acontecimientos. El adviniente no es un sujeto, entendido como lo que está "detrás" o "bajo" lo que nos sucede. La ipseidad significa la capacidad del adviniente de estar *abierto* a los acontecimientos, la capacidad de ser *implicado* él mismo en lo que le sucede, y la capacidad de *comprenderse* a sí mismo a partir de una historia y de los posibles que ella articula. Pero si es posible al adviniente "responder de lo que le sucede, apropiarse los posibles que los acontecimientos le destinan a fin de poder advenir él mismo singularmente a través de su destino", también la ipseidad es susceptible de ser perdida, de sucumbir al exceso de acontecimientos inasimilables, imposibles de integrar desintegrando más bien toda posibilidad de receptivi-

[9] Cf. "Primera parte" de *L'événement et le monde*, op. cit.

dad. Es lo que muestran los análisis de la *desesperación* y del *terror* (*effroi*). Esta incapacidad del adviniente, manifiesta en negativo que la ipseidad es la capacidad de apropiación. Apropiación de acontecimientos en los que también otros están implicados. A la aventura humana pertenece originariamente la dimensión de una relación constitutiva con otros. Es lo que Claude Romano nos muestra en los fenómenos del *duelo* y del *reencuentro*.[10]

Queda, solamente, agradecer a las ediciones PUF que han autorizado la traducción y publicación del artículo "Lo posible y el acontecimiento", aparecido en *Il y a* en el año 2003. También a la Embajada de Francia y al Instituto chileno-francés que apoyó y patrocinó la visita del autor de este libro a Chile, y a las universidades Alberto Hurtado de Chile y Católica de Santa Fe de Argentina, que nos permitieron acometer esta empresa.

Aníbal Fornari, Patricio Mena,
Enoc Muñoz, Eduardo Silva

[10] Cf., Ibid., "Segunda parte", y *Le chant de la vie. Phenomenologie de Faulkner*, Paris, Gallimard, 2005.

El acontecimiento y su fenomenalidad

En su artículo de 1911, "La filosofía como ciencia estricta", Husserl escribe: "Para ella [la filosofía], lo singular es eternamente *apeiron.* Ella solo puede reconocer de un modo objetivamente válido las esencias y las relaciones de esencia"[1]. Esta declaración del fundador de la fenomenología debería colocarnos en guardia contra la posibilidad de una fenomenología del acontecimiento. Tal declaración renueva la desconfianza de toda la filosofía después de Platón respecto a lo que, siendo un *singulare tantum,* no puede sino sustraerse al discurso racional y al conjunto de las legalidades *aprióricas* –formales y materiales, para retomar la tipología husserliana– que delimitan su objeto y su método. Si el *logos* filosófico conduce a la delimitación de las esencias y sus relaciones necesarias, el acontecimiento es este *apeiron,* en el doble sentido de lo que no posee límites propios y de lo que, siendo sin límites, no permite ningún pasaje (*poros*), ningún encaminamiento, ningún acceso, lo que impide su propio acceso y detiene al pensamiento en ese lugar donde él se topa con un impasse, con una *a-poría.* ¿Cómo aquello que no sobreviene sino de manera siempre única y excepcional podría dejar todavía un enganche al *logos* de la fenomenología? Y suponiendo aún que sea posible efectuar sobre él un discurso sensato y coherente, ¿qué impacto tendría sobre esta misma fenomenología la reintroducción del hecho en su "irracionalidad" presumida?

[1] E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta,* trad. Elsa Tabering, Bs. Aires, Ed. Nova, 1962, p. 44.

I

Antes de intentar dar forma a estas cuestiones y a fin de comprender aquello que de la fenomenología como método resulta un aporte novedoso para un pensamiento del acontecimiento, quisiera limitarme a recordar que éste, aunque probablemente nunca haya recibido en la filosofía la atención que merecía, sin embargo ha proliferado en sus márgenes desde su origen, en la encrucijada de varios tipos de cuestionamientos y de discursos. Desde los Estoicos a Nietzsche el acontecimiento dio lugar a un primer género de búsqueda, que se podría llamar "ontológica" o más bien "meta-ontológica", con todas las prudencias que requiere el empleo de "ontología" para pensamientos anteriores a la tradición escotista. Lo que los Estoicos y Nietzsche subrayaron, cada uno a su manera, es la irreductibilidad del "modo de ser" del acontecimiento, puro cambio *que precede a toda cosa,* pura movilidad sin móvil, que puede ser figurado por el ejemplo del relámpago –tan arraigado en la tradición occidental, desde el fragmento 64 de Heráclito: "el rayo arrastra el universo", hasta los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche–, frente al modo de ser de los entes. Nietzsche y los Estoicos concuerdan al menos en un punto: el acontecimiento en tanto puro tener-lugar es irreducible al modo de ser de la substancia (*ousía*) y de sus atributos, escapa a la gramática onto-lógica forjada por Aristóteles; el relámpago no es el atributo de otra cosa en la que se produciría como un cambio en un substrato inmutable, él no "es" nada más que ese cambio, de tal suerte que habría que decir menos: "el relámpago resplandece" que decir, más bien, "el resplandecer es relámpago" o "el relámpago es el resplandecer mismo". Así se torna comprensible que el acontecimiento no podría sobrevenir sino como suplemento del ser o suplemento de ser, que su fulguración más fulgurante que el relámpago no se produciría sino en los márgenes de la ontología concebida como *ousiología,* es decir, de un pensamiento que aproxima el ser de las cosas a partir del horizonte de la constancia y de la permanencia; en fin, que el acontecimiento

sea un *mè on,* un no-ser, o más exactamente un *ti,* un "algo" que no procede más del ser sino que se exceptúa de él y que, a modo de un incorporal, "juega en la superficie del ser", para retomar una fórmula de Bréhier[2].

Me parecía importante evocar esta serie de cuestionamientos bien conocidos, antes de sugerir otro, menos conocido, pero no menos decisivo. Él es, a mi parecer, aún más decisivo por razones que en un instante se volverán más claras. Antes de evocar esta segunda tradición, quisiera volver un instante sobre la declaración de Husserl por la que comencé. ¿Es verdadero que el acontecimiento, puesto que no adviene sino en tanto singular, se sustrae a toda elaboración conceptual y a todo discurso racional en general? Tal sería el caso si se hubiese establecido antes que lo individual debió sustraerse por principio al *logos.* Pero, ¿es ese el caso? Sabemos bien que no: si eso fuera verdadero, en efecto, no solo sería el hecho (o el acontecimiento) el que debería ser eternamente el *apeiron* para la filosofía, incluso en su versión fenomenológica, sino que también lo sería el *ego* transcendental, al que Husserl cualifica como *"Urfaktum",* el mundo, que es siempre solamente este mundo-aquí, en el que estamos situados al nacer, nuestra carne y, a fin de cuentas, la mayoría de los "objetos" que la fenomenología se dedica a describir. ¿Habría olvidado Husserl en su declaración de principio que, si no hay hecho que no sea la ejemplificación de una esencia, inversamente, no hay tampoco esencia que no sea esencia de un hecho –en resumen, que las nociones de "esencia" y de "hecho" son nociones rigurosamente interdependientes? Pues si toda esencia es esencia de un hecho, es perfectamente "irracional" sostener que no hay discurso de la esencia sobre los hechos o que éstos caen fuera de la racionalidad de la esencia: más bien es preciso decir que, cuando se pronuncia la palabra "esencia", es necesario también pronunciar la palabra "hecho", que cuando se habla de generalidad es necesario que esta

[2] E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* Paris, Vrin, 7ª ed., 1987, p. 13.

generalidad se refiera a individuos de los que ella es la generalidad– en suma, que la cuestión de la individuación es una cuestión tan indisociable del *logos* filosófico y de su investigación sobre la esencia como la sombra de la luz que permite percibirla. Pero entonces, la marginalidad del acontecimiento en el discurso de la filosofía debe ser comprendida de otra manera. Ya no basta invocar la *hecceitas* del acontecimiento para comprender su carácter a-tópico dentro de la tópica filosófica. En este punto interviene la segunda tradición de pensamiento a la cual recién yo hacía referencia.

Esta segunda tradición nos llega de los Trágicos, los primeros en haber intentado pensar al hombre a la luz de la *tukhè,* noción difícil de traducir, que escapa a la distinción metafísica del "azar" y de la "necesidad", como lo indica la fórmula del *Ajax* de Sófocles: *tès anagkaias tukhès,* literalmente "el azar necesario". La *tukhè* designa lo que, sobreviniendo de manera imprevisible, sin embargo hace necesidad, instaura un destino para el hombre. Un azar necesario: tenemos ahí, tal vez, una primera definición del acontecimiento, que constituiría, por otro lado, si no la mejor al menos la menos mala de las traducciones para recobrar ese *jano bifronte* que es la *tukhè*[3]. Al mostrar al hombre expuesto sin medida a la ley de la *tukhè,* los Trágicos inauguran una antropología de la finitud. El hilo conductor de esta antropología para la que la medida del hombre es el acontecimiento, es aquél que resume el célebre verso 177 del *Agamenón* de Esquilo: *tô pathei mathos*: "al conocimiento por la prueba" o, también, "sufrir para comprender". Un tal "conocimiento" no es evidentemente la toma de posesión teórica de una "esencia" neutra, intemporal del hombre, indiferente respecto a lo que le sucede: conocerse, para éste, va a la par de reconocer sus límites, es decir, asumirse como expuesto a lo que lo supera. Un tal

[3] Cf. Carlo Diano propone esta traducción de *tukhè* por "acontecimiento", especialmente en *Forma e Evento,* Venezia, Neri Pozza, 1960.

conocimiento nada tiene de "teórico", sino que él se confunde con la resistencia y la prueba de lo que le asigna al hombre su medida. "Comprender" (*mathein*), es aquí plegarse a la medida humana, e inversamente, la medida humana no es comprendida sino en esta exposición a lo in-humano, a lo que traspasa todas nuestras capacidades de sufrimiento, de resistencia y de comprensión: la *tukhè* en cuanto tal.

Ahora bien, el *logos* filosófico –bien lo sabemos– se constituyó a partir de Platón desde una ruptura resuelta con la fuente trágica, una ruptura que simboliza de modo único la destrucción, por Platón, de las tragedias que él mismo habría escrito en su juventud. La filosofía debe ser una anti-tragedia, y su antropología una antropología anti-trágica. Inmunizarse contra la tragedia, expulsar a los poetas de la Ciudad a fin de terminar con su perjuicio, esto es anticipar un ideal de "divinización" del hombre que anhela hacer de su alma un "acrópolis" inexpugnable, una fortaleza sustraída no sólo a las pasiones, a los deseos irracionales, sino también y ante todo a lo aleatorio de la *tukhè*. La *psykhès akropolin* que evoca la *República* (560 b) prefigura ya la "ciudadela interior" de Marco Aurelio. El hombre divinizado por la iniciación filosófica es el anti-héroe trágico ahora liberado de su dependencia respecto a los golpes de suerte, de las vicisitudes de una vida donde los vuelcos de fortuna son la ley, y que no cesa de oscilar entre dicha y desdicha. La represión del acontecimiento hacia los márgenes de la filosofía no es tanto, entonces, el índice del carácter refractario de éste respecto de la universalidad del *logos,* sino más bien el de un ideal ético y antropológico que él amenaza, y en nombre de tal ideal conviene distanciarlo.

Paradojalmente, es el filósofo quien, respecto de la primera tradición de pensamiento recién evocada, aparece precisamente como el que menos hace justicia al acontecimiento en su fenomenalidad –pues reduce su pura epifanía, su "cambio sin cosa que cambie" a

una alternancia de atributos en el seno de una sustancia–, es ese mismo pensador el que le confiere en su antropología un lugar de primer plano, en tanto se esfuerza por hacer justicia a la antropología trágica. Este filósofo es Aristóteles. Aquí no me es posible desarrollar lo que en la antropología aristotélica, es decir, en sus éticas, se indica en dirección de una asunción de la sabiduría trágica en tanto sabiduría de la finitud. Me contentaré con adelantar dos tesis, sin poder justificarlas demasiado. En primer lugar, Aristóteles es el primero en prefigurar una distinción –entre hecho y acontecimiento– que enseguida me dedicaré a precisar fenomenológicamente. Él distingue, en efecto, el "azar" (*to automaton*) en su sentido amplio y genérico –en tanto determinación del mundo sublunar, del mundo de la contingencia– y la fortuna (buena o mala) o la suerte (*tukhè*), siendo que esta última incluye una referencia a los fines humanos, porque sólo un ente que se propone fines puede verlos aniquilados o trastornados por la *tukhè*. A los ojos de Aristóteles, sólo el hombre está expuesto al acontecimiento (*tukhè*), mientras que la *physis* entera es la que está librada al azar ciego y a la contingencia. En segundo lugar, estar expuesto al acontecimiento significa para el ser humano, según una fórmula admirable de la *Ética a Nicómaco* que no puedo dejar de citar, tener que soportar *rhopèn tès zôès,* "un vuelco completo de la vida" (1100 a 25)– la palabra *rhopè* refiriéndose aquí literalmente a la inversión de los platos de una balanza, al vuelco de un destino que, al modo del destino de Príamo, puede sin cesar pasar de la dicha a la desdicha, y del que la virtud misma no podría salir intacta: ni siquiera el virtuoso, precisa Aristóteles, está al reparo de perder su virtud cuando es expuesto a los más grandes sufrimientos y, por eso, la única estabilidad a la que puede aspirar la sabiduría humana es a esa altamente inestable, la de la *phronèsis,* la de una comprensión que no sale a la luz sino a través de las circunstancias, por un intermediario que, entonces, es indisociable de su travesía, la que se declina como experiencia (*empeiria*). Aristóteles es el primero y, sin duda, el único durante largo tiempo, en ámbito filosófico,

en posibilitar los caminos de una antropología de la finitud que desembocará en Kierkegaard, Heidegger o Arendt.

En el cruce de esas dos líneas de pensamiento –pero, como se ha visto, otorgándole la primacía a la segunda, de lejos la más rica– puede desplegarse una fenomenología del acontecimiento. Hacia ella quiero ahora dirigirme.

II

La fenomenología ha sido definida por Husserl como la disciplina descriptiva "científica" que toma el aparecer como fuente de legitimidad, sin prejuzgar (*présager*) el sentido de este aparecer. Sin embargo, la fenomenología husserliana se orientó desde el inicio no tanto en razón de una consideración de los fenómenos cuanto por una decisión metafísica previa. Esto es, sobre objetos y sobre sus correlatos subjetivos, sobre las "multiplicidades aparecientes", como las llama Husserl, es decir, las vivencias (*Erlebnisse*) a partir de las cuales y en virtud de las cuales esos objetos son constituidos en su objetividad por una conciencia: [la fenomenología] tomó como tema privilegiado la correlación noético-noemática, es decir, la intencionalidad en su esencia. Lejos de considerar que ciertos fenómenos, por su modo mismo de aparecer, destituyen la distinción sujeto-objeto, hizo de esta distinción el punto de partida necesario e ineludible de toda descripción fenomenológica. A ojos de Husserl, el truismo según el cual todo fenómeno es fenómeno para alguien, digamos para un "sujeto" susceptible de hacerlo aparecer, permite inferir la tesis demasiado connotada metafísicamente –pues es enteramente heredera de la afirmación cartesiana según la cual "el alma es más fácil de conocer que el cuerpo"– según la cual el sujeto es de derecho anterior al objeto, goza de una evidencia superior y, por consiguiente, condiciona de un extremo a otro el aparecer de éste último. De esta manera, la descripción fenomenológica se

encamina, mucho antes del famoso "giro trascendental" de *Ideas ... I*, hacia una forma de idealismo. Ningún sentido puede venir al mundo y a los fenómenos sino en virtud de una donación subjetiva de sentido (*Sinngebung*). El sujeto, única instancia constituyente, ya ha anticipado todo sentido pensable de modo tal que nada le puede advenir que él no haya ya constituido de antemano. Desde entonces, todo acontecimiento se ve devaluado al rango de objeto constituido como cualquier otro. Tal caracterización manifiesta de entrada sus límites: el acontecimiento, ¿no es precisamente lo que excede toda anticipación de sentido y toda donación previa de sentido? Si se suscribe esta caracterización preliminar se podría incluso afirmar –al contrario de lo que sostiene Husserl– que el acontecimiento es el único fenómeno que ejemplifica verdaderamente la caracterización husserliana de la fenomenología –*invirtiéndola*–: si la fenomenología toma el aparecer como fuente de legitimidad, sin prejuzgar acerca de su sentido, el único fenómeno que cumple fehacientemente un tal *telos*, el fenómeno por excelencia, es precisamente aquel que no es accesible a la medida de una comprensión previa, aquel que aporta consigo su propio sentido al mismo tiempo que su propio horizonte de inteligibilidad, el fenómeno insigne por el que el sentido del aparecer no se deja disociar más del aparecer del sentido.

Si queremos intentar restituir su legitimidad a un tal fenómeno dentro de la fenomenología, no es preciso dirigirnos en primer lugar hacia Husserl, sino hacia aquel que rehusó más resueltamente el punto de partida husserliano de la distinción sujeto-objeto, y con él toda la problemática de la "constitución": Heidegger. Sin embargo, mirando de cerca, las cosas son un poco más complejas. Quisiera esforzarme en mostrar en lo que sigue que, si Heidegger representa sin duda alguna un mejor "guía" que Husserl para iniciarnos en la tarea de comprender la fenomenalidad del acontecimiento, es sólo un guía imperfecto que nos abandona en medio del vado. Quisiera, en otros términos, indicar los motivos que deben conducirnos a dar un paso más allá de Heidegger, no sin

previamente habernos instruido en él, y, especialmente, siguiendo *Ser y Tiempo.*

La fenomenología heideggeriana mantiene vínculos complejos y ambivalentes respecto del acontecimiento. Para resumir las cosas en una fórmula que intentaré explicitar más ampliamente, se podría decir que mientras la noción de "*Ereignis*" no es un concepto central en el pensamiento de Heidegger –y designa más bien una noción "negativa" destinada a poner de relieve, por antítesis, conceptos existenciales (*existentiaux*) positivos–, el término conserva en él su sentido tradicional de "acontecimiento"; tan pronto la palabra deviene un concepto-rector del pensamiento heideggeriano y el *Ereignis* ocupa, si puede decirse, el centro de la escena, se torna imposible comprenderlo de esa manera. Este cruce con una noción de la que, por lo mismo, se percibe bien la importancia, es rica en enseñanzas. El acontecimiento no aparece, en suma, más que en bajorrelieve o a contraluz en un pensamiento que, en tanto habla, no habla más que para excluirlo y, ni bien él no habla más –en todo caso no más de manera central– adopta no obstante la *palabra* para conferirle un sentido nuevo.

La originalidad de la primera filosofía de Heidegger, como lo ha subrayado Levinas, fue concebir al ser no ya como un sustantivo (como una substancia) ni como una cópula vinculante de un sujeto con un predicado, sino como un acontecimiento: ser, para el *Dasein*, es ser así o de otra manera su ser, relacionarse con su existencia en cuanto *ser-acontecimiento* (o un acontecimiento de ser): "Pienso que el 'estremecimiento' filosófico aportado por la filosofía de Heidegger, escribe Levinas, consiste en distinguir entre el *ser* y el *ente* y en atribuir al ser la relación, el movimiento y la eficacia que hasta ahora residían en el existente [es decir, en el ente]. El existencialismo [Levinas designa así a la filosofía de *Ser y Tiempo* sin cometer, sin embargo, el contrasentido de una lectura antropológica] consiste en *experimentar y pensar la existencia –el*

ser-verbo– como acontecimiento [...] En suma, para la filosofía existencial no hay cópulas. Las cópulas traducen el acontecimiento mismo del ser"[4]. Por más justa que sea esta caracterización, lo que sin embargo sorprende, en *Ser y Tiempo,* es más bien la ausencia de una tematización explícita del acontecimiento (*Ereignis*), salvo para descartarlo como ontológicamente inadecuado para comprender el modo de ser del *Dasein*, la existencia. Es particularmente el caso del capítulo I de la segunda sección (§§ 46 a 53) consagrado al ser-vuelto-hacia-la-muerte. En efecto, el análisis de la muerte –o, más bien, del morir, *Sterben*– en su sentido existencial, debe mantener este fenómeno lo más alejado de un acontecimiento futuro, y comprenderlo como una *pura posibilidad*; posibilidad que el *Dasein* no *tiene*, pero que él *es* desde que y mientras él existe, es decir, en la que él está originariamente arrojado. La muerte es "la posibilidad del no-poder-existir-más"[5], es decir, de no ser más *Dasein*; o, más exactamente, puesto que el *Dasein es* justamente su posibilidad, la posibilidad de su ser, ella es la posibilidad de no poder ser más posible, la "posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*". "Con esto se aclara el concepto existencial del morir (*Sterben*), como un arrojado estar vuelto hacia el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser"[6]. "Lo más propio": pues es sólo el proyecto resuelto hacia la muerte el que hace posible la existencia propia y propiamente (*eigentliche*); "absoluto": pues el morir (*Sterben*) que equivale formalmente a la angustia[7], es lo que aísla radicalmente al *Dasein* y lo reconduce a él-mismo, a su ipseidad; "insuperable", en fin, porque no es posible sustraerse a ello, ni transferirlo a otro: la muerte no sufre ni sustitución, ni delegación de ningún tipo –es cada vez mía (*je meines*)– como la existencia.

[4] E. Levinas, *Los imprevistos de la historia,* trad. Tania Checchi, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 107-108 (yo subrayo).
[5] M. Heidegger, *Ser y tiempo,* trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 271.
[6] *Ibid.*, p. 271.
[7] *Ibid.*, pp. 285-286.

Hay aquí un punto delicado en el análisis de Heidegger: *Sein und Zeit* sostiene, en efecto, que para el *Dasein* la muerte es siempre radicalmente inefectiva, que es siempre y solo una posibilidad, y jamás una realidad. Puesto que el "morir" debe ser entendido en su sentido ontológico puro, como posibilidad *irrealizable* del *Dasein*, se sigue la siguiente paradoja: el *Dasein* no "muere", en el sentido existencial del término, mientras la muerte no es efectiva; cuando deviene efectiva, él justamente ya no *muere* más; pierde esta posibilidad de su ser al mismo tiempo que el ser mismo. Por eso Heidegger puede afirmar que "la muerte no es un dato (*Gegebenheit*)"; ella no es más que esta imposibilidad que atraviesa todas las posibilidades del ser-en-el-mundo, y se revela a él en la angustia –que para nada es un *acontecimiento* por venir-. Inversamente, es el Uno (*man*), y solo él, el que pervierte el sentido ontológico del ser-vuelto-hacia-la-muerte comprendiendo el fin del *Dasein* como "un acontecimiento (*Ereignis*) bien conocido, sobreviniente dentro del mundo"[8] y velando, por eso mismo, su carácter de posibilidad; es también el Uno el que, para escapar al vértigo de la angustia, "procura convertir esta angustia en miedo ante la llegada de un acontecimiento (*Ereignis*)"[9]; es él, en fin, el que privilegiando el fenómeno de la muerte de los otros, transforma el estar-cierto (*Gewiss-sein*), que pertenece a la resolución, en una simple certeza empírica (*empirische Gewissheit*), la de un "acontecimiento (*Ereignis*) público que ocurre para el uno"[10] que concierne a todo el mundo, es decir, en el fondo, a nadie. Aquí es donde se revela el sentido de la distinción capital que atraviesa todo el análisis de Heidegger entre el acontecimiento del deceso (*Ableben*) y el morir existencial (*Sterben*): comprender la muerte como deceso (*Ableben*) es comprenderla como un *acontecimiento por venir*, es decir, es desconocer su sentido ontológico.

[8] *Ibid.*, p. 273 [Nota del trad.: traducción modificada].
[9] *Ibid.*, p. 274.
[10] *Ibid.*, p. 273.

En verdad, en estos pasajes Heidegger no se contenta con proveer una dilucidación del fenómeno de la muerte, *él enuncia más generalmente una tesis que toca el estatuto mismo del acontecimiento en la economía de la ontología fundamental.* Al definirlo por la *Innerweltlichkeit* [intramundanidad], atribuyéndole el modo de ser de la efectividad (*Wirklichkeit*) por oposición a la existencia, al devaluarlo enteramente en la esfera de lo impropio, Heidegger priva al acontecimiento de todo estatuto existencial o, lo que sería lo mismo, despoja la existencia de toda dimensión *aconteciaria* (*événementielle*): el acontecimiento ya no puede pertenecer sino a una ontología categorial, a una ontología de la *Vorhandenheit* [del ente subsistente]. Se encuentra una confirmación en los pasajes consagrados al "testimonio por el *Dasein* de su poder-ser propio" y en aquellos referidos al fenómeno de la historialidad. En los primeros, Heidegger afirma que el llamado de la conciencia no resuena como un acontecimiento y "no da ninguna información sobre acontecimientos del mundo" (*Weltereignisse*)"[11] –únicamente el Uno puede comprenderlo de esta manera, es decir, comprenderlo mal-. En cuanto a la constitución existencial de la historialidad, ella tampoco debe ser comprendida a partir de un "aparecer y de un desaparecer cambiante de hechos (*Begebenheiten*)", ni siquiera a partir del "hombre como 'sujeto' de los acontecimientos (*Ereignisse*)"[12]: tales determinaciones no pertenecen sino a una comprensión impropia de la historia.

El acontecimiento aparece entonces inconmensurable al *Dasein*, pues pone de relieve un modo de ser totalmente diferente del suyo. De ahí que sea necesario dirigir a Heidegger la siguiente cuestión: ¿no debe el *Dasein* ser determinado *en su ser* por acontecimientos? ¿Y, en primer lugar, por el acontecimiento de nacer? El mundo que determina el ser-en-el-mundo, ¿no debe *tocarle* o *arribarle* en

[11] *Ibid.*, p. 293 [Nota del trad.: traducción modificada].
[12] *Ibid.*, p. 395.

un acontecimiento inaugural? Tropezamos, al respecto, con el hecho sorprendente de la ausencia de una analítica del nacimiento en *Ser y Tiempo* que haga de contrapeso a la de la muerte –mientras que una tal analítica parece requerida por la caracterización de la historialidad del *Dasein* como su "extenderse *entre* el nacimiento y la muerte"[13]. ¿Tenemos que habérnosla aquí con una carencia accidental, con un simple déficit contingente que, reparado, el caso podría ser completado? Sin duda, no. La ausencia de una analítica del nacimiento en *Ser y Tiempo* se debe más bien a lo que Heidegger llama la "formalidad" de la ontología, es decir, a una forma de esencialismo que, a pesar de una cierta crítica del apriorismo husserliano, permanece, y, a la vez, e indisociablemente, a la permanencia de un estilo de pensamiento trascendental, a pesar de la ruptura con el trascendentalismo clásico. Tenemos una buena ilustración de lo primero en la afirmación siguiente: "si digo que el *Dasein*, en su constitución fundamental, es ser-en-el-mundo, afirmo ante todo algo que pertenece a su esencia (*Wesen*), y descuido la cuestión de saber si el ente que tiene una tal esencia existe factualmente (*faktisch*) o no"[14]. Pero el "hecho" de que el *Dasein* no advenga a la existencia sino por *el acontecimiento* de un nacimiento ¿es esto tan solo del orden del hecho para esta existencia? ¿No condiciona enteramente su sentido, es decir, la comprensión que nosotros tenemos de ella y, con ello, el sentido de nuestra finitud? Dicho de otro modo, el "hecho", para esta existencia, de tener que advenirnos efectivamente por el acontecimiento de un nacimiento, ¿no pertenece con pleno derecho a lo que desde ya se debería denominar la constitución *acontecial* (*événementiale*) de esta existencia?

Según el segundo aspecto, lo que podría denominarse el "trascendentalismo latente" de la ontología fundamental, sólo el *Dasein*, por su trascendencia, es "configurador de mundo". Lo que también

[13] *Ibid.*, p. 390.
[14] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA, Bd. 26, p. 217.

equivale a decir que él es condición de posibilidad, por su proyecto ontológico finito, de la posibilidad misma de lo posible y de la significancia misma del sentido para su existencia. Se ve aquí delinearse en bajorrelieve el lugar de una hermenéutica de lo humano que pensaría la existencia –o mejor, la aventura–, al contrario, como originariamente suspendida en posibles que ella no tornó posibles, inmersa en un sentido que la precede y que ella no sabría elucidar enteramente, atravesada por una historia de la que ella no es el origen; en breve, como determinada, en su esencia, por acontecimientos fundadores. Será preciso volver sobre esto.

A partir de los años 30, el "giro" (*Kehre*) heideggeriano tiende a radicalizar la finitud del *Dasein* insistiendo en la del ser mismo. Esta radicalización se acompaña por la aparición de un nuevo vocablo filosófico, el *Ereignis*, que permite "pensar Ser sin respecto a la metafísica"[15]. De modo que ahora se tratará, para Heidegger, especialmente en los *Beiträge zur Philosophie* y en su conferencia "*Tiempo y ser*" de 1962, de "traer a la mirada el Ser mismo como el acontecimiento-apropiador [*Ereignis*]"[16]. Este desplazamiento de la cuestión corresponde a un deslizamiento en el empleo del vocablo alemán. En efecto, como insiste sucesivamente Heidegger, se excluye comprender "*Ereignis*" según su sentido usual de acontecimiento, pues es necesario entenderlo más bien a partir de una doble raíz: "de lo que se trata, escribe Heidegger, es de experimentar sencillamente este juego de propiación (*diese Eignen*) en el que hombre y ser se transpropian (*ge-eignet sind*) el uno al otro, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *das Ereignis*. La palabra *Ereignis* ha sido tomada de la lengua actual. *Er-eignen* [apropiar] significa originariamente: *er-äugen* [asir con los ojos], es decir, divisar, llamar a sí en la mirada, conducir a lo suyo propio (*an-eignen*).

[15] M. Heidegger, "Tiempo y ser", *in Filosofía, ciencia y técnica*, trad. Francisco Soler, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 303.
[16] *Ibid.*, p. 299.

La palabra *Ereignis*, pensada a partir de la cosa que nos descubre, debe ahora hablar como palabra conductora (*Leitwort*) al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora es tan intraducible como la palabra conductora griega *logos* o la china *Tao*. La palabra *Ereignis* ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como *Geschehnis*, acontecimiento, o *Vorkommnis*, lo que llega. Empleamos ahora esta palabra como *singulare tantum*"[17]. Para decir la co-pertenencia del hombre al ser y del ser a la esencia del hombre, la palabra *Ereignis* debe ser entendida en el doble sentido de una donación (*Gabe*) que hace aparecer, que localiza el ser, por así decirlo, "bajo los ojos" (según la raíz de *er-äugen*) y así lo salvaguarda, y de un hacer-advenir-a-lo-propio del ser y del *Dasein* que, además, los a-propia el uno al otro (según la raíz *er-eignen*). Entonces, como lo afirma "Tiempo y ser", "el ser sería un modo del *Ereignis* y no el *Ereignis* un modo del ser"[18]. Sin embargo, aún si el matiz de "acontecimiento" no está enteramente ausente del uso que hace Heidegger de la palabra "*Ereignis*", se ve bien que esta noción (si es que se trata de una noción) nos aleja considerablemente de la cuestión del acontecimiento. El "*Ereignis*", en efecto, jamás puede ser empleado en plural. Ahora bien, la toma en consideración de la *pluralidad* de acontecimientos a partir de los cuales se juega el sentido de nuestra existencia y se configura nuestra historia, es un rasgo esencial de todo pensamiento del acontecimiento como tal, al mismo tiempo que el índice de una finitud de nuestro existir aún más radical, sin duda, que aquella que considera Heidegger.

[17] M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, ed. bilingüe, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 85 y 87 [Nota del trad.: traducción modificada].
[18] "Tiempo y ser", *loc. cit.*, p. 300 [Nota del trad.: traducción modificada].

III

Ha llegado ahora el momento de intentar abordar el acontecimiento tal como en sí mismo se muestra, sin complicarnos más con los preliminares. Este intento no podrá ser evidentemente más que un esbozo –e incluso menos que esto–, puesto que resumir análisis fenomenológicos es una empresa casi imposible.

Retomemos la distinción aristotélica entre *automaton* y *tukhè*, e intentemos comentarla libremente. Lo que Aristóteles parece tener en vista aquí es la distinción entre el "azar" en cuanto propiedad de todo hecho en general, que es independiente de la cuestión de saber si alguien está allí para percibir ese hecho o no, entonces en cuanto propiedad de la *physis* independientemente de su relación con el hombre –en ese sentido, el principio de indeterminación de Heisenberg vale tanto en la tierra como en los planetas más alejados y desiertos, sobre los que, evidentemente, no es posible hacer ninguna observación física–, y la *tukhé* que designa esta vez la suerte o la desgracia, la fortuna, la aléa en cuanto que se definen exclusivamente en su relación a fines humanos: si no hubiera fines humanos que el desencadenamiento de una enfermedad contrariara o, incluso, anulara, no tendría ningún sentido hablar de ellos como de mala suerte, golpe de suerte, prueba que es necesario atravesar, etc.

Por principial que sea esta diferencia, hay que cuidarse de interpretarla con excesiva rapidez. Por ejemplo afirmando que el *automaton*, como el hecho, es "objetivo", mientras que la *tukhè* y el acontecimiento serían "subjetivos". Un acontecimiento no es ciertamente "subjetivo" en el sentido de que dependería de mi buena voluntad considerarlo como tal o no. Enfermedades graves en las que la sobrevivencia está en juego, por ejemplo, aparecen como crisis para *toda* existencia humana, de manera, pues, totalmente universal y "objetiva"; ponen en juego un repertorio de reacciones

típicas (que van desde la denegación al desasosiego, del desasosiego a la rebelión, de la rebelión a la aceptación) que es posible describir de forma universal y, al mismo tiempo, este carácter universal de un cierto número de actitudes, siempre las mismas, frente a esa crisis en la que está sumergida la existencia, que no excluye en absoluto la singularidad con la cual cada persona se relaciona con lo que le sucede y responde a ello; esta singularidad de la respuesta es precisamente ella misma *un carácter típico, universal y necesario, "objetivo", de todo acontecimiento.* Si nos atenemos a las categorías de "objetivo" y de "subjetivo", no hemos dado un solo paso en dirección a la elucidación de la diferencia principial del hecho y del acontecimiento. Para ello, tenemos necesidad de categorías menos groseras.

La relación de un hecho con quien es su testigo y de un acontecimiento con aquel a quien le sucede es de naturaleza totalmente diferente. Consideremos un hecho como el paso del día a la noche o de la noche al día. En primer lugar, tal hecho no puede ser analizado como un simple cambio que se produce en el interior de una sustancia más o menos idéntica; pone en juego una pluralidad abierta de entes, que podríamos designar como "mundo circundante": la caída de la noche, por ejemplo, consiste en un debilitamiento progresivo de la luz que modifica el modo de visibilidad de todo un entorno, que esfuma el color de las cosas, tornando su contorno menos definido; si estamos en la ciudad, se acompaña de la aparición de nuevas luces, la de las luminarias, por ejemplo, luego la de las ventanas y balcones, pero también de todo un cambio de atmósfera más difuso e impalpable, más difícil de describir: las oficinas y los negocios cierran, la población que deambula en las calles se modifica, los bares y los cafés se iluminan, una dulzura particular, a veces la calma gana algunos barrios, mientras que otros, más "animados", son invadidos por el frenesí y la alegría; entramos en otro ritmo, en una escansión nueva de la existencia. Este hecho banal y cotidiano, del que somos testigos cada día, está prefigurado

en las posibilidades de la existencia que son las de nuestro mundo cotidiano; su aparición no nos sorprende, no trastorna en absoluto los posibles previos a partir de los cuales se despliega el horizonte de nuestras expectativas, sino que, por el contrario, actualiza algunos de estos posibles, los que explican precisamente su surgimiento: el sol ha cumplido su ciclo, viene entonces la noche. Además, si bien tal acontecimiento tiene necesidad de testigos, en el sentido en que reclama una experiencia perceptiva, se produce *indiferentemente para cualquiera que es testigo*, es un hecho para todo el mundo; lo que quiere decir, en un sentido, *para nadie.*

Es completamente diferente de lo que yo propongo llamar un acontecimiento *en sentido acontecial.* Consideremos la muerte de un ser querido. Ciertamente esta muerte aparece prefigurada entre los posibles de nuestro mundo: desde siempre o casi, nosotros "sabemos" que la muerte viene a golpear a cualquiera, que ella no perdona a ninguno de los que amamos, que puede sobrevenir en cualquier tiempo y lugar. Y sin embargo, cuando esta muerte se produce, nuestra primera reacción es con frecuencia de sorpresa e incredulidad –"¡No es posible!". Esta fórmula expresa muy bien la paradojal imposibilidad del acontecimiento– y ello aún cuando sería esperado y previsible al máximo nivel. En cuanto hecho como otros, el acontecimiento de la muerte de otro actualiza los posibles previos prefigurados en el horizonte de nuestro mundo cotidiano; a este respecto, es susceptible de una explicación; hay causas: un accidente o a la inversa una larga enfermedad; su surgimiento aparece como algo eminentemente comprensible y explicable a la luz de estos posibles. Y sin embargo, *en tanto que acontecimiento*, la muerte de otro nos llena de estupor, nos arroja en la incomprensión y la ruina. ¿Cómo explicar tal paradoja? En verdad, el acontecimiento no se reduce de ninguna forma a su actualización como hecho; desborda todo hecho y toda actualización por la carga de posibles que mantiene en reserva y en virtud de la cual lo que toca son los cimientos mismos del mundo para el existente. No realiza solamente

un posible previo, pre-esbozado en el horizonte de nuestro mundo circundante; alcanza lo posible en su raíz y, por consiguiente, trastorna el mundo entero de aquel a quien sobreviene: no es tal o cual posible, es la "cara de lo posible", la "cara del mundo" que aparece para él cambiada. O, para decirlo de otro modo, un acontecimiento no modifica solamente ciertas posibilidades en el interior de un horizonte mundano que permanecería, como tal, incambiado; al trastornar ciertos posibles, reconfigura, en realidad, lo posible en su totalidad. Proust lo dice admirablemente a propósito de la muerte de Albertina: lo que vacila con esta muerte, no son solamente todos estos posibles "vinculados a ella", los proyectos, los gustos comunes, las costumbres, el arreglo de ciertos lugares, la naturaleza de algunos placeres; sino que son la sensibilidad misma de los seres y las cosas, la manera de relacionarse con la vida social, con el arte, con la misma muerte los que aparecen en adelante bajo una luz diferente. "El mundo no ha sido creado de una vez para siempre para cada uno de nosotros", escribe Proust; y concluye, "entonces mi vida fue totalmente cambiada".

Estremecer los cimientos del mundo, alterando lo posible en su totalidad, instaurar un nuevo mundo para aquel a quien le adviene: tal es el tenor fenomenológico de todo real acontecimiento. Y puesto que los posibles articulados en mundo que el acontecimiento trastorna son también aquellos a partir de los cuales comprendemos los seres y las cosas, ellos también son los posibles hermenéuticos de los que depende el sentido de todo lo que comprendemos, el acontecimiento no es solo lo que sobreviene, de alguna forma, *antes de ser posible*, sino que es también lo que *trae consigo su propio horizonte de inteligibilidad.* Es aquello cuyo sentido no es de ninguna manera accesible en la claridad de un horizonte de sentido previo, sino aquello que trae en sí y aporta consigo posibles interpretativos a partir de los cuales solamente podrá ser comprendido –de manera necesariamente retrospectiva-. Como ya lo subrayaba Bergson a propósito de la aparición de un nuevo

movimiento artístico, es decir, a propósito de una revolución de la sensibilidad de una época, sólo la aparición del romanticismo nos pone en situación de comprender lo que había de romántico en los clásicos: "Retroactivamente, [el romanticismo] ha creado su propia prefiguración en el pasado, y una explicación de sí mismo por sus antecedentes"[19]. Lo que dice Bergson aquí de un acontecimiento histórico vale igualmente para un acontecimiento "individual". Es conveniente, sin embargo, distinguir más netamente de lo que hace el filósofo de la duración entre retrospección y retroacción. No es igual decir que un acontecimiento da a comprender su pasado de forma diversa, que aclara de otro modo su propio contexto de aparición, que sostener que "retroactúa" sobre su pasado, es decir, que actúa literalmente sobre las causas que son susceptibles de explicarlo: si el acontecimiento *creara retroactivamente* sus propias causas (o si interactuase con ellas), ya no sería en absoluto explicable por ellas, cesaría *ipso facto* de ser un hecho sometido a una etiología explicativa. Pero en realidad, *el acontecimiento es siempre también un hecho*, insertado como tal en una trama causal; su explicabilidad *de hecho* no contradice en ningún caso su carácter instaurador de sentido *en cuanto acontecimiento.* Conviene aquí subrayar que el acontecimiento no sobreviene primero como un hecho cualquiera para recibir sólo a continuación, en virtud de una modificación de su sentido, el estatuto de acontecimiento; él *es* esta revolución misma del sentido en su origen. El acontecimiento es ese trastorno del sentido del mundo que adviene en un hecho, con ese hecho, y en virtud del cual el sentido de tal hecho se ex-ceptúa del de otros hechos, hace secesión y excepción, es decir, no aparece ya sólo comprensible a partir de sus antecedentes, explicable, pues, desde el horizonte de sentido previo del mundo, sino que abre la dimensión de su propia inteligibilidad, la que no puede ser, por consiguiente, sino retrospectiva. Porque el trastorno del acontecimiento es en pri-

[19] H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, trad. Heliodoro García, Madrid, Espasa Calpa, 1976, pp. 22-23.

mer lugar "hermenéutico" –trastorno del sentido del mundo en su origen–, porque el acontecimiento es lo que se esclarece a sí mismo y se ilumina a su propia luz, su venida es con frecuencia discreta, silenciosa; como lo ha notado profundamente Nietzsche, sobreviene "en pies de paloma": mientras el hecho puede ser visible, ruidoso, el acontecimiento es silencioso, insensible; no adviene sino según el secreto de su propia latencia, no se declara como tal sino después de golpear, cuando está instalado desde hace mucho tiempo –lo que abre la espinosa cuestión, en la que me es imposible entrar ahora, de su temporalidad paradojal.

Estamos ahora en condiciones de comprender la diferencia fenomenológica más importante entre hecho y acontecimiento. Mientras que el acontecimiento de la caída de la noche, decíamos, sobreviene indiferentemente a cualquiera que es testigo, es decir, se produce para *cualquiera* y para *nadie*, el acontecimiento de la pérdida de un ser querido adviene incomparablemente a cada uno: no es el mismo el duelo que yo sufro y el que tú sufres, cada duelo es singular, incomparable, como es singular, incomparable quien hace la experiencia, porque su impacto sobre nuestra existencia, la forma en la cual trastorna nuestros posibles son en cada caso únicas, *no parecidas a ninguna otra.* El acontecimiento me sucede a mí mismo, singularmente, me está dirigido como a ningún otro; lo que implica, inversamente, que en él estoy en juego yo mismo. El carácter de dirigido del acontecimiento es paralelo al carácter de implicación en lo que le sucede a aquel que lo experimenta: un acontecimiento no me adviene sino en la medida en que yo me advengo a mí mismo a través de él, en cuanto que estoy en juego yo mismo como mí mismo, es decir, en mi ipseidad. En consecuencia, una fenomenología del acontecimiento es rigurosamente indisociable de una fenomenología renovada de aquel a quien él adviene y que yo propongo designar no ya con el nombre de "*Dasein*", sino con el de "adviniente". Adviniente designa, entonces, el desafío de una hermenéutica acontecial del ser humano, que comprende la

humanidad misma del hombre como exposición sin medida a los acontecimientos, comenzando por el del nacimiento, y la capacidad de relacionarse propiamente con aquello que le adviene para apropiárselo a través de una experiencia. El adviniente no designa ya, de ninguna manera, una condición de posibilidad formal, una instancia subjetiva de derecho anterior a lo que le acontece y que, como tal, haría posible la sobreveniencia. Si, como lo hemos visto, lo propio del acontecimiento es que sobrevenga antes de ser posible, tal instancia previa es precisamente lo que excluye su modo mismo de aparición. El adviniente es más bien el acontecimiento siempre en instancia de su advenida a y como sí mismo, a partir de lo que le adviene: su única "esencia" se declina como experiencia, en el sentido acontecial de una experiencia de acontecimientos –y en consecuencia, también, como historia-. No hay adviniente sino en cuanto algo le adviene, o en cuanto adviene de él algo: no subjetividad anterior por derecho a lo que le sucede sino proceso de subjetivación a partir de acontecimientos fundadores.

Aquí parece emerger una dificultad sobre la cual vale la pena detenerse un instante. Como resalta de esta caracterización de los lazos del acontecimiento y del adviniente, la fenomenalidad del acontecimiento es indisociable, en cada etapa del análisis, de la forma misma en que el adviniente se lo apropia, lo integra a una experiencia (o fracasa en hacerlo), es decir, se adviene a sí mismo a través de su prueba: la faz "objetiva" y "subjetiva" de la descripción permanecen, pues, estructuralmente unidas. Lo que se trata de describir es la advenida de acontecimientos en una aventura, y la venida a sí de un adviniente a través de los acontecimientos, a partir de estos núcleos críticos que confieren a su historia su estructura y su escansión. La hermenéutica acontecial se prolonga, en consecuencia, en una interpretación de la aventura misma (y no ya de la existencia) en su exposición sin medida a los acontecimientos, el primero de los cuales es el nacimiento. Éste saca a la luz las modalidades de respuesta –o aconteciales– a partir de las cuales la apropiación de

acontecimientos y la sobreveniencia de historias se vuelve posible. Pero se podría objetar que si un acontecimiento, considerado en sí mismo, es neutro, impersonal o más bien pre-personal, y si, por otra parte, debe poder sobrevenirme de manera incomparable, para ser precisamente un acontecimiento en sentido acontecial, ¿no es necesario, entonces, que yo me haya ya constituido en una subjetividad autónoma, autárquica, antes de que sobrevenga? La hermenéutica acontecial estaría entonces subordinada a una egología en sentido clásico, cualquiera fuera el estatuto exacto del "ego" en cuestión, y no podría ya pretender el carácter de una elucidación *originaria* del ser humano. En síntesis, según esta objeción, sería imposible afirmar que la faz "objetiva" y "subjetiva" de la descripción permanecen estructuralmente indisociables: podrían y *deberían* ser disociadas.

Para responder a esta objeción es preciso profundizar un poco más la determinación de lo adviniente que acabo de dar. Conviene distinguir tres conceptos que juegan un papel diferente en la economía de la descripción fenomenológica: el de egoidad, el de singularidad y el de ipseidad. Decir que el acontecimiento es indisociable de un destino y de una dirección, decir que me está dirigido *a mí*, como a un *ego de hecho*, es efectivamente subrayar que soy sujeto porque ya poseo una "egoidad" antes de probarla. ¿Cómo comprender una tal "egoidad"? Ciertamente, no afirmando que ella sería una condición de posibilidad subjetiva de la sobrevenida de acontecimientos, en el sentido en que la subjetividad clásica designa, según una fórmula penetrante de Levinas, "su poder de retroceso infinito, el poder de encontrarse siempre detrás de lo que nos arriba"[20]. Si tal egoidad fuera la aptitud para encontrarse siempre a sí mismo, invariable, "detrás" o "debajo" (*hypo-keimenon*, *sub-jectum*) de lo que nos sucede, anularía toda posibilidad de acontecimientos: puesto que el acontecimiento es precisamente lo que, cuando sobreviene, *hace que yo no sea nunca más el mismo.* Por otro lado, es verdad que esta

[20] E. Levinas, *De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000, p. 64.

egoidad de hecho pertenece al modo de individuación de mi cuerpo a través del tiempo, una individuación que hace de mí a lo largo de mi vida *un solo y mismo* individuo a pesar del envejecimiento y de las sevicias de la edad: tal individuación debería ser descripta por sí misma, pero requeriría una fenomenología del cuerpo que excede el dominio de una hermenéutica acontecial y reclama otros recursos. Esto es lo que hace que el concepto de "egoidad" no sea un concepto acontecial – lo que para nada implica que deba reconducirnos a la buena vieja metafísica de la subjetividad de la cual, precisamente, es tarea de la hermenéutica acontecial liberarnos. Por tanto, el concepto de egoidad posee un estatuto diferente de los otros dos conceptos propiamente aconteciales de singularidad y de ipseidad, de los que ahora quisiera intentar precisar brevemente el sentido.

La ipseidad, en primer lugar. Aquí la hermenéutica acontecial puede inspirarse en el concepto heideggeriano de *Selbstheit*, pero modificando profundamente su contenido. Lo que constituye la fuerza del enfoque heideggeriano al problema de la ipseidad es que concede a Hume y a Nietzsche –para limitarnos a estos dos nombres– que la idea de un núcleo de identidad infranqueable que podría denominarse "el yo" (moi) es, a la vez, fenomenológicamente dudosa y lógicamente superflua. Fenomenológicamente dudosa, porque no tenemos ninguna experiencia de un tal "yo"; lógicamente superflua, porque la hipótesis de este "yo" tampoco permite resolver el problema al que se dirigía a responder. Este problema es el de nuestra identidad a través del tiempo. Para resolver este problema se postula una entidad de una naturaleza dudosa, que sería *idéntica a sí misma*, sin precisar nunca sus criterios de identidad; en suma, para resolver el problema de nuestra "identidad personal", se postula una entidad idéntica *que nos permite identificarnos* sin precisar en ningún momento en qué consiste su "identidad" alegada: a la vez regresión al infinito inútil y solución especiosa, porque puramente verbal. Rompiendo resueltamente con este tipo de aproximación (que es todavía la de Husserl), Heidegger define la *Selbsheit* como

una manera de ser, o también, se podría decir, como una capacidad. Afirmar que la ipseidad es una capacidad de existencia, es reconocer, evidentemente al mismo tiempo, que una capacidad tal puede ser alienada o perdida –sobre lo cual nos instruye cualquier obra de psiquiatría, aún cuando describir concretamente las modalidades de esta "pérdida" es una empresa difícil e incluso tremenda–. Sin embargo, el límite de la tematización heideggeriana es que funda la ipseidad del *Dasein* en la resolución anticipadora, y la somete completamente a la división de lo "propio" y lo "impropio" que atraviesa toda la analítica existencial. Además, comprende la ipseidad como una "auto-constancia" (*Selbst-ständigkeit*) que parece repetir, a otro nivel, el escenario de la permanencia y de la identidad de sí, propia de la subjetividad metafísica. La hermenéutica acontecial, por su parte, conservando los logros de una comprensión de la ipseidad como capacidad, "poder-ser", determina esta capacidad como la de responder por sí o en persona a lo que nos sucede, es decir poder apropiarnos de los acontecimientos transformándonos a través de su prueba, según una transformación de sí con riesgo de sí mismo que desemboca en un concepto nuevo, acontecial, de "experiencia". En síntesis, la ipseidad designa la capacidad de apropiarnos los acontecimientos relacionándonos en persona con ellos, y, a través de esta apropiación, de advenir a nuestro propio sí, es decir, de adquirir una singularidad. La singularidad acontecialmente comprendida se define entonces, a su vez, como la manera cada vez única que tenemos de comprendernos a partir de acontecimientos fundadores: se sigue que la singularidad de un adviniente evoluciona y se transforma a lo largo de su historia. Un adviniente *es* su posibilidad única e indefectible de responder *a* y *de* lo que le arriba –su ipseidad; pero un adviniente *tiene* también singularidades que se declinan de diferente manera en el curso de su historia, manifestando el estallido de ésta, su irremediable dispersión, esto es, precisamente la imposibilidad de una "totalización" de la existencia propia de la cual Heidegger hacía la clave de bóveda de su pensamiento sobre la *Selbstheit.*

Si estos conceptos de ipseidad y de singularidad poseen una pertinencia, es preciso que la ipseidad, en su sentido acontecial, pueda ser alienada o perdida. ¿Es este el caso? La respuesta, sin ambigüedad, es "sí". Sin embarcarme aquí en el análisis de los diferentes modos que puede revestir esta pérdida, me limitaré a indicar uno de los más centrales: el del traumatismo. Un traumatismo es un acontecimiento que no podremos jamás hacer nuestro. Es un acontecimiento que, puesto que sobrepasa todos nuestros recursos para soportarlo y arrostrarlo, porque excede todos nuestros poderes de apropiación, permanece "enquistado" en nuestra aventura a la manera de un "cuerpo extraño interno", para retomar la imagen de Freud. No solamente es un acontecimiento a partir del cual no podemos más advenirnos, congelando la aventura misma en la postura de estupor en la que fue primero sorprendida, sino que es un "acontecimiento" en negativo, que no cesa de retornar a lo idéntico desde un pasado insuperable, bajo la forma de sueños repetitivos, de reviviscencias inmutables, de quejas que, lejos de liberarnos, nos reconducen a él interminablemente –anti-acontecimiento que no abre a nuevos aires lo posible, sino que más bien lo encierra en cuanto tal, al par que excluye por adelantado toda posibilidad de nuevos acontecimientos–. El traumatismo no deja lugar más que a un "Sí-mismo" (*Soi*) desheredado de sí, desprovisto de su ipseidad, es decir incapaz de respuesta, limitado a una repetición incesante de lo idéntico insuperable. La clínica psiquiátrica del síndrome post-traumático expone las modalidades de esta respuesta quebrada, desfalleciente, a veces incluso anulada por el exceso de lo traumatizante; revela las "modalidades de suplencia" de esta ipseidad sin cesar al borde de su desvanecimiento, alienada e irreconocible, esforzándose en vano de paliar el fracaso de toda respuesta. No puedo abordarlas aquí más ampliamente.

Esta nueva concepción del "Sí-mismo" de la que intenté aportar un esbozo a través de la constelación de la egoidad, de la ipseidad y de la singularidad, conduce a una renovada caracterización del estatu-

to fenomenológico del otro y a una reevaluación de su importancia para la caracterización acontecial de la ipseidad del adviniente. Mientras que la oposición de lo propio y de lo impropio condenaba a Heidegger a concebir la ipseidad del *Dasein* como solidaria de un retiro existencial extremo, e incluso de un "solipsismo existencial", el de la angustia, tornando por eso mismo muy delicada toda comprensión de la modalidad propia o auténtica de la solicitud (*Fürsorge*)[21], el destino de la ipseidad determinada en su sentido acontecial como capacidad de respuesta al acontecimiento, por tanto como capacidad de cambio para el adviniente, aparecía al contrario inexorablemente ligada a este acontecimiento por excelencia por el cual el otro se declara: el del encuentro. Puesto que el adviniente es *él-mismo* pudiendo responder a y de este acontecimiento, porque él es en su ipseidad aquél al que los encuentros pueden trastocar, sus encuentros y las historias que de éstos provienen contribuyen a título esencial a la constitución de su singularidad. El estatuto fenomenológico del otro adviniente –o del adviniente como otro– exige desde ahora ser pensado a partir de dos afirmaciones solidarias: primeramente, *el otro no se declara sino por el acontecimiento de un encuentro singular* donde, como en todo acontecimiento, estoy en juego yo-mismo como yo-mismo; en segundo lugar, si bien el otro no se declara sino a través de encuentros, *no hay primer encuentro para una aventura*: porque el adviniente viene al mundo al nacer en él, el otro está siempre ahí en ese mundo de manera inmemorial.

Estas dos afirmaciones no se contradicen sino en apariencia. La primera permite excluir que el problema del otro pueda ser resuelto por una estructura formal-*apriórica* del adviniente análoga al ser-con (*Mitsein*) heideggeriano. La segunda consiste en rechazar toda idea de un cierre previo, toda autarquía monadológica del adviniente en virtud de la cual su "interioridad" debería ser en un segundo tiempo "quebrada" (*brisée*) por la efracción incomprensible

[21] Cf. Nuestro artículo "Mourir à autrui", *Critique*, nº 582, 1995, pp. 803-824.

y por eso mismo enteramente "irracional" del otro concebido, al modo levinasiano, como el Totalmente-Otro. Esta efracción en el círculo de mi "interioridad" de un Otro no-mundano revestido de la púrpura de lo Infinito no se legitima sino por un resto de cartesianismo que prescribe su horizonte al pensamiento de Levinas. En lugar de transformar la aporía husserliana de la constitución del *alter ego* en "solución" paradojal, es necesario reconsiderar los términos mismos del problema. Tan lejos como pueda remontar, el otro está ya presente en mi propia aventura, está instalado en su corazón desde siempre, más "interior" a ella que ella misma, y esto porque esta aventura no le cae al adviniente sino por el acontecimiento de un nacimiento.

Tal vez una pregunta ha quedado en suspenso, con la cual me gustaría concluir. El hecho se produce en un mundo; el acontecimiento es instaurador de mundo. Estas dos afirmaciones, ¿no descansan sobre un equívoco? ¿Se trata del mismo "mundo" en ambos casos? Al definir el concepto propiamente acontecial de mundo como la totalidad de posibles esenciales del adviniente, y articulados entre ellos, ¿no he hecho una transición ilegítima de un sentido de "mundo" a otro? Lo que se arriesga en esta pregunta no es algo sin importancia: el mundo que abre el acontecimiento –y al cual él abre– ¿no es, a fin de cuentas, un mundo "subjetivo" que permanece aún una estructura trascendental, a diferencia del mundo empírico, real, en el cual los hechos se declaran? ¿Determinar de esta forma el mundo no lleva a adoptar nuevamente, de manera larvada, una forma de idealismo? La respuesta es "no", por la siguiente razón: el mundo en el cual sobrevienen los hechos es no solamente el horizonte de toda manifestación actual, sino también de toda manifestación posible: está constituido por un horizonte de posibilidades tanto como de "actualidades". Estas posibilidades dependen evidentemente de las esperas del adviniente, de su anclaje cotidiano en este "mundo". En otras palabras, el primer "mundo", en cuanto contexto intramundano de todo hecho, no es menos indisociable del adviniente,

como agente práctico, encarnado, que el segundo. Inversamente, el hecho de que el mundo en su sentido propio, acontecial, dependa esencialmente de los posibles del adviniente, no permite, sin embargo, concluir que este mundo sería puramente "subjetivo", proyectado en algo sobre el mundo real por el sedicente "sujeto". Al contrario, así como el acontecimiento es indisociable de su *apropiación* por el adviniente, también el mundo que es abierto por y desde los acontecimientos fundadores no constituye de ninguna manera el horizonte de una "mónada", el mundo cerrado del solipsismo; sino que se determina más bien como la manera única, singular y singularmente única en la que un adviniente se apropia de un solo y mismo mundo, *el* mundo que comparte con otros, el que procura en su relación con otros su zócalo inquebrantable y común. No solamente la hermenéutica acontecial no conduce a ningún idealismo, incluso larvado, a ningún delirio monadológico sobre la "pluralidad de los mundos", sino que procura, gracias a su hilo conductor –el acontecimiento– una posibilidad de salir del fantasma despierto de todos los idealismos: más real que toda realidad, más exterior que toda exterioridad, el acontecimiento es lo que impide toda clausura de la existencia sobre sí misma, sobre sus posibles y sobre su sentido. Si nos atenemos a pesar de todo a conservar este término, éste es quizá el único verdadero "realismo".

[Traducción de Aníbal Fornari]

Fenomenología y metafísica del tiempo

¿Cuál es el punto de partida adecuado para una fenomenología del tiempo? ¿Cómo formular el problema del tiempo para que sea susceptible de una solución fenomenológica? Estas cuestiones constituyen el trasfondo de todas las reflexiones que he intentado desarrollar en *El acontecimiento y el tiempo.* Más que resumir estos análisis, quisiera concentrarme, en los desarrollos que siguen, en legitimar su punto de partida, el de una fenomenología que renunció a toda idea de una constitución del tiempo objetivo –o del tiempo del mundo– a partir de una instancia subjetiva considerada como "más originaria".

Con el fin de mostrar por qué razones no es en estos términos que el tiempo puede ser aproximado, retomaré las descripciones clásicas de Husserl en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de 1905. La apuesta de este análisis será doble: se tratará, primero, de poner en cuestión la formulación misma del problema que da su impulso a estas *Lecciones* en vista de mostrar las aporías que esta formulación engendra y, a través de estas aporías, la inadecuación de toda aproximación del tiempo en términos trascendentales-constitutivos. Si la cuestión del tiempo no es una cuestión regional en la fenomenología husserliana, sino aquella donde la fenomenología alcanza "el absoluto último y verdadero"[1], para

[1] E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* trad. José Gaos, México, FCE, 1997, p. 192.

retomar la fórmula de las *Ideas... I*, las aporías de la constitución del tiempo no pueden sino tener consecuencias desastrosas para el proyecto de "constitución" entero: deben conducirnos a abandonar todo el cuadro trascendental que fue el de la fenomenología en sus orígenes. Se tratará, en seguida, de confrontar la fenomenología husserliana del tiempo con sus antecedentes metafísicos, no solo para mostrar la pertenencia del proyecto husserliano a algo como "la metafísica", de la que será necesario bosquejar más precisamente sus contornos, sino sobre todo, redifiniendo a esta última, para abrir la vía a una aproximación del tiempo que sea auténticamente "post-metafísica" –empresa que Heidegger bosquejó, pero que, por razones estructurales, no pudo conducir a su término, al menos en la primera fase de su pensamiento.

Tengo por tanto la esperanza que mi comentario inmanente a Husserl será otra cosa que un simple trabajo de exégesis, que constituirá una manera (entre otras) de entrar en lo más vivo del tema, de iniciarnos en la "cosa misma" que tiene por nombre: "el tiempo".

I

Examinando lo que Husserl llama "el más delicado de todos los problemas fenomenológicos, el del análisis del tiempo"[2], quisiera interesarme en eso que hay de más delicado y de más problemático en esta cuestión peliaguada, y que reside, me parece, en la afirmación de la atemporalidad (*Unzeitlichkeit*) o de la supra-temporalidad (*Überzeitlichkeit*), o también de la pre-temporalidad (*Vorzeitlichkeit*) del flujo de la conciencia absoluta, en el cual reside la última instancia de la constitución del tiempo. Por ella misma, esta elección no es tan nueva: numerosos son los comentadores, en efec-

[2] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1897-1917), Hua*, Bd. X, Haag, Martinus Nijhoff, 1996, p. 276.

to, de Gerd Brand a Rudolf Bernet, pasando por Gérard Granel, Klaus Held y Paul Ricoeur, que han señalado el carácter aporético de la tercera sección de las *Lecciones*... de 1905, donde es planteado el problema de la auto-constitución del flujo absoluto, y que han mostrado cómo las dificultades que se encuentran allí conducen progresivamente a Husserl a abandonar, en un primer tiempo, el esquema contenido de aprehensión / aprehensión cuya tarea era dar cuenta de la constitución pre-objetiva del flujo mismo, para después desarrollar la problemática del presente viviente (*Lebendige Gegenwärt*), particularmente en los manuscritos de la serie C. Sin embargo, estos mismos comentadores –así como otros– llegan a menudo a minimizar la gravedad de los problemas levantados por esta tercera sección. Intentan resolverlos por lo que se podría llamar un trabajo de espeleología, consistente en afinar la descripción hundiéndose siempre más hondamente –conducidos, es verdad, por el mejor de los guías espeleólogos, Husserl mismo– en las capas más profundas y más oscuras de la constitución temporal. La tesis que me gustaría defender, en oposición a esta, es que la aporía de la tercera sección es conceptual, y desde entonces insuperable, pues resulta de una formulación inadecuada del problema del tiempo.

Partiendo de la tercera sección y proponiendo, por decirlo así, una lectura a contrapelo de las *Lecciones*, tomo el riesgo de forzar el trazo, de simplificar un poco un buen número de los análisis husserlianos, de perder el beneficio de esa aturdidora virtuosidad fenomenológica, de esa paciencia y sutileza sin par en el "ejercicio de la mirada" que las caracteriza. Solo puedo esperar que esta pérdida sea compensada por una formulación más clara de algunos *problemas*, pues es de mi mayor convicción que es el examen de los problemas, y no el de las respuestas o de las teorías, lo que constituye primeramente el nervio de la actividad filosófica.

La última sección de las *Lecciones* representa no solo una profundización, sino una recapitulación sistemática de todos los análisis

anteriores. De ahí su interés notable, señalado por Paul Ricoeur: "El verdadero sentido de la empresa husserliana, escribe, solo aparece en la tercera sección"[3]. Por primera vez, Husserl distingue allí claramente tres "grados" o "niveles" de constitución del tiempo: "bueno será fijar por una vez los distintos niveles de constitución (*Konstitutionsstufen*) en su arquitectura esencial y recorrerlos sistemáticamente. Hemos encontrado:

1) las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo [...]
2) las multiplicidades de fenómenos constituyentes de distinto nivel, las unidades inmanentes en el tiempo preempírico;
3) el flujo absoluto de la conciencia constituyente del tiempo"[4].

Una primera nota se impone a propósito de esta tipología. Ella no incluye la distinción-*princeps* entre retención y recuerdo, y esto por una razón simple que me autoriza, a mí también, a dejarla de lado: la posibilidad misma del recuerdo se funda en la continuidad retencional de la conciencia, de modo que, en tanto que el problema de la constitución de la unidad del flujo de las retenciones no esté resuelto, el del recuerdo no puede incluso ser formulado sobre bases suficientemente sólidas, y, por consiguiente, tampoco el problema de la constitución del tiempo uno y objetivo, puesto que esta constitución hace intervenir en primer lugar al recuerdo secundario (§ 32).

El primer nivel o grado de la constitución del tiempo es por tanto el del objeto temporal objetivo, con su duración objetiva propia. Un sonido resuena en un momento dado del tiempo objetivo, dura

[3] P. Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 689.

[4] Husserl, Hua, Bd. X, p. 73; trad. Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 93 [Nota del trad.: en adelante, todas las citas de Hua, Bd. X, se hacen de la traducción española realizada por Agustín Serrano de Haro. Esta última, sin embargo, no comprende la totalidad de textos que componen las *Lecciones*. Por lo tanto, se cita siempre el original alemán y se agrega la traducción castellana cuando exista].

un tiempo determinado, después desaparece de la conciencia. La duración que le pertenece es una duración objetiva en el tiempo objetivo y universal. Sin embargo, para poder analizar el modo de constitución de esta duración objetiva, es necesario comenzar por ponerla fuera de juego. Es preciso volver al modo de donación de este objeto temporal antes de toda aprehensión objetivante y toda posición de su existencia. Por tanto, lo que conviene primeramente examinar y describir es el sonido como pura donación hylética en sus modos de aparición temporales, llamados "fases", y que son el *analogon* de los escorzos (*Abschattungen*) para el objeto espacial. Pasando del objeto temporal en el tiempo trascendente a sus modos temporales de donación en la inmanencia real de la conciencia, realizamos una reducción de un tipo particular –una reducción pretrascendental– que nos permite, al mismo tiempo, pasar del primer grado de constitución distinguido por Husserl al segundo.

¿Cuáles son por tanto, ahora, más precisamente, estas "fases" de aparición del sonido captado nuevamente en su pura materialidad sensible (en su pura *hylè*) en el seno de la inmanencia real de la conciencia? Es preciso subrayar que estas fases no se dejan disociar del objeto del que constituyen el modo de aparecer: no hay por un lado el objeto que aparece, y por el otro sus modos de aparecer, el proceso de desarrollo objetivo del sonido en el tiempo objetivo, por una parte, y el proceso subjetivo de desarrollo de las vivencias de conciencia, por otra que corren paralelamente. Entre el sonido que dura y la aparición de su duración, dice Husserl, no hay sino la diferencia de dos orientaciones posibles de la mirada; puedo fijar mi atención tanto en el sonido que dura como también trasladarla al cómo (*Wie*) de su duración, es decir a sus fases o momentos aparecientes. Pero, ¿qué veo según esta doble orientación? Del lado del objeto, *una permanencia*: es el mismo objeto el que resuena primero, después que, en tanto que conserva su situación con relación a otros sonidos al interior de una melodía que no cambia, se aleja y ensombrece progresivamente, primero en el pasado próximo,

después en un pasado cada vez más alejado. Del lado de sus modos de aparición, al contrario, *una modificación continua*, un "eterno flujo heracliteano"[5]. Como lo escribe Husserl, "el sonido es el mismo, pero el sonido 'en el modo como' aparece es siempre distinto"[6] . Es evidentemente sobre este segundo aspecto que reposa toda la dificultad de la empresa descriptiva. ¿Cómo dar cuenta, en efecto, de esta modificación continua? El concepto de retención entra en escena para responder a este problema. La retención es la modificación intencional que sufre la impresión originaria y en virtud de la cual esta impresión, mientras que desaparece objetivamente y cede el lugar a otras impresiones, no desaparece sin embargo subjetivamente, pues sigue estando dada de manera intuitiva, es decir presentada en persona, *aunque pasada*, en el presente extendido de la conciencia. Aquí, se plantea una cuestión delicada en la que no me detendré: si el sonido bajo reducción es el sonido reducido a la inmanencia real, –que solo puede constituir una donación absoluta, en el sentido de absolutamente evidente–, entonces el sonido que acaba de resonar, y que es ahora retenido, cae fuera de esta inmanencia real, ya no es una donación absoluta, evidente para el fenomenólogo –y desde entonces, toda la descripción aparece expuesta progresivamente al riesgo del escepticismo–. Es esta dificultad lo que conducirá a Husserl a enfrentar progresivamente la extensión de la esfera de las donaciones absolutas más allá de la inmanencia real hacia la inmanencia intencional, lo que va a la par con la elaboración de la reducción auténticamente trascendental. Y este mismo problema lo conducirá también al abandono del esquema aprehensión / contenidos de aprehensión, puesto que es imposible dar cuenta de la constitución de un sonido pasado, es decir realmente trascendente, a partir del acto de aprehensión presente, dado en la inmanencia real, de un contenido también presente y

[5] Hua, Bd. X, p. 349.
[6] Hua, Bd. X, p. 25; trad. cit, pp. 47-48.

realmente inmanente. Pero estos problemas no constituyen directamente el tema de mis investigaciones.

En el segundo grado de la constitución del tiempo, el de las multiplicidades de apariciones constituyentes, tenemos por tanto la siguiente estructura: a cada nuevo ahora del tiempo objetivo corresponde una fase de ahora, es decir una impresión originaria, pero también una multiplicidad de fases del pasado, es decir de retenciones de impresiones anteriores; y así, desde que una nueva impresión se produce, todas las impresiones anteriores retenidas son sometidas a una nueva modificación intencional, ellas sufren un "ahondamiento" [*repoussement*] en el pasado, se hunden en la profundidad de la conciencia, guardando su situación respectiva, según una "perspectiva temporal" análoga a la perspectiva espacial. Así, en cada instante, no es solo la impresión precedente la que es retenida, sino igualmente la retención precedente y, a través de ella, todo el *continuum* de las retenciones anteriores, toda retención actuando en cadena sobre la totalidad de las retenciones, de modo que cada una de ellas "lleva en sí al modo de una serie en escorzo la herencia de todo el desarrollo que le precedió"[7]. De modo que, si se examina cada fase del *continuum* retencional, se apercibirá, de algún modo encadenado a ella, un *continuum* de fases con, cada una, su "punto-fuente", es decir la impresión que modificó y a la que imprimió, haciendo esto, el sello de la intencionalidad; o también, toda fase de *continuum* retencional que se modifica continuamente es ella misma un *continuum* de fases en modificación continua. El flujo de la conciencia, como lo atestigua el diagrama del § 10, es por tanto un *continuum* de *continua*. No es una estructura inerte, una multiplicidad de ahoras empotrados unos en otros, sino una estructura viva que, a imagen de un río, no se conserva sino siempre renovándose, es decir donde cada nueva impresión reestructura la totalidad de las retenciones anteriores, donde la permanencia de

[7] Hua, Bd. X, p. 327.

una forma inmutable no es posible sino por el surgimiento siempre nuevo de su contenido.

Una vez descrita esta estructura "móvil" que se reestructura continuamente y, en cada nueva modificación, se modifica de punta a cabo, se plantea la siguiente cuestión: los modos de transcurrir de un objeto temporal permiten constituir su situación en el tiempo objetivo, su anterioridad o su posterioridad con relación a otros sonidos, por tanto un orden de sucesión entre los sonidos; ¿pero tiene sentido decir que al nivel de estos modos temporales, es decir de estas fases de la conciencia del tiempo, hay lugar para relaciones temporales como las que se encuentran en el tiempo objetivo? Dicho de otro modo, ¿se puede afirmar de una fase que es anterior o posterior a otra, por ejemplo de la fase de ahora, la impresión originaria, que es anterior a la fase de pasado, la retención correspondiente, en tanto que retención de esta misma impresión? Y es aquí que aparece la aporía. En efecto, es imposible no enfrentar las fases de la duración apareciente como sucediéndose; y es igualmente imposible enfrentarlas como no sucediéndose. Es necesario, por tanto, decir a la vez que ellas se suceden y que no se suceden, que están vinculadas unas a otras por relaciones temporales de anterioridad y de posterioridad y que no están vinculadas unas a otras por tales relaciones temporales.

¿Por qué es imposible no decir que las fases del tiempo se suceden unas a otras, es decir que están regidas por relaciones temporales, que caen ellas mismas *en* el tiempo? Simplemente porque toda la conceptualidad de Husserl lo supone: ¿qué querría decir, en efecto, que una retención "modifica" una impresión, si esta retención no sobreviniese *después* de la impresión que modifica? ¿Qué podría ser una modificación que no supusiese un estado *anterior* no-modificado del que ella es la modificación? Así mismo, ¿cómo cada retención podría empujar desde un punto todas las retenciones anteriores si ella no se produjera *después de ellas* o –lo que viene a ser

lo mismo– si estas no la hubiesen precedido?[8] Leamos un texto, entre muchos otros, donde Husserl describe las transformaciones del flujo retencional: "'A lo largo' de todo este río o flujo de conciencia, el sonido uno y el mismo es conciente como sonido que dura, que ahora dura. 'Antes', y en cada caso de que no fuese esperado, no era conciente. 'Durante', 'todavía' es conciente en la 'retención' 'durante un lapso de tiempo' mantenerse o permanecer sujeto ante la mira que lo fija"[9]. Este texto es relevante no tanto por lo que dice, sino por la necesidad que tiene Husserl de emplear una multiplicidad de locuciones temporales ("*während*", "*vorher*", "*nacher*", "*eine Zeitlang*", "*noch*") para decir las relaciones existentes entre la protención, la impresión originaria y la retención; empleo en el que se preocupa –como para neutralizar un poder maléfico– de hacerles figurar entre comillas. Pero las comillas no cambian en nada el problema conceptual: pues los conceptos utilizados por Husserl para dar cuenta del decurso de la conciencia del sonido presuponen, para tener un sentido, que los fenómenos a los que se aplican mantengan unos en relación con otros relaciones temporales: así, la retención debe suceder a la impresión de la que es la retención, y la impresión debe suceder a la protención que viene eventualmente a llenar. Y al mismo tiempo es claro que desde un comienzo para Husserl tales relaciones de tiempo no podrían existir entre los diferentes modos de la conciencia del tiempo.

¿Por qué es imposible decir que las fases de la conciencia de tiempo se suceden, o son anteriores unas a otras? La respuesta, también allí, es evidente. Puesto que una tal afirmación conduciría a una paradoja. Las fases de la conciencia del tiempo, a través de las cuales el tiempo objetivo supuestamente se constituiría, estarían regidas

[8] No solo se trata de una necesidad conceptual manifiesta, pues Husserl, en el §13 de las *Vorlesungen,* pone esta "precedencia (*Vorangehen*)" expresamente a cuenta de las leyes *a priori* del tiempo: "Enseñamos la necesidad apriórica de que la correspondiente percepción, o impresión originaria, preceda a la retención" (Hua, Bd. X, p. 33; trad. cit, p. 55).

[9] Hua, Bd. X, p. 24; trad. cit, p. 47.

por relaciones de tiempo. Absurdo manifiesto. Cuando Husserl se plantea la pregunta, es evidentemente para responder de modo negativo: "Ahora bien, se plantea la cuestión [de saber] *si tiene algún sentido* decir, en un sentido efectivo y específico, que las *apariciones de la conciencia del tiempo* (de la conciencia interna del tiempo) *caen en el tiempo (inmanente)*"[10]. Si las fases de la conciencia del tiempo caen en el tiempo, habría dos consecuencias posibles, tan absurdas la una como la otra, pero que Husserl no siempre distingue claramente: o bien –primera posibilidad– el tiempo en el que "caen" las fases de la conciencia del tiempo es simplemente el tiempo objetivo que se trataba en un primer momento de poner fuera de juego y, en un segundo momento, de constituir; en este caso, ello implicaría que lo que se trataba de constituir (el tiempo objetivo) es necesario para la descripción de lo que permite constituirlo (la conciencia del tiempo), por tanto que la idea misma de una constitución, por definición *unilateral*, del primero por el segundo es pura y simplemente destruida. O bien –segunda posibilidad– el tiempo en el que "caen" las fases de la conciencia del tiempo es un tiempo "inmanente", como parece sugerirlo la cita que vengo de mencionar; en este caso, es preciso que este tiempo sea constituido a su vez por una instancia más profunda; pero entonces, *¿cómo* es constituido?, ¿no es necesario que la instancia constituyente última tenga a su vez "fases" que sería preciso llamar por homonimia "protensión", "impresión", "retención"? Y entonces, claramente, estas fases no pueden ser descritas sin "caer", a su vez, en el tiempo, lo que nos arrastra inevitablemente a una regresión al infinito.

La aporía con la que se topa Husserl puede entonces ser resumida de la siguiente manera: es tan imposible decir que: 1) que las fases de la conciencia del tiempo no caen en el tiempo; como que 2) ellas caen en el tiempo. Es imposible afirmar (1) porque los conceptos mismos que forja Husserl (protensión, impresión, retención) se

[10] Hua, Bd. X, p. 369.

aplican a fenómenos que son necesariamente regidos por relaciones temporales determinadas: una retención debe *suceder* forzosamente a la impresión de la que es la retención, etc. Es imposible afirmar (2) porque (2) conduce a una alternativa en la que cada uno de sus miembros es absurdo: a) o las fases de la conciencia del tiempo caen en el tiempo objetivo y no permiten por tanto constituirlo, es decir mostrar cómo aparece, puesto que ellas mismas no aparecen sino bajo la condición del tiempo; b) o las fases del tiempo subjetivo caen en un tiempo también subjetivo y la cuestión que se plantea entonces es saber cómo este tiempo a su vez es constituido, lo que nos remite a un tercer grado de constitución, el de la conciencia absoluta, que sin embargo no puede ser descrita sino como teniendo ella misma "fases" en decurso continuo, modos temporales tales como la retención o la impresión, en tanto que caen a su vez en el tiempo, y así al infinito.

Es necesario insistir sobre este punto a menudo descuidado por los comentadores. Que Husserl haya "visto" esta dificultad, es perfectamente exacto, pues numerosas veces subraya el peligro de una regresión al infinito. Pero que haya visto la dificultad no quiere decir que la haya superado. En todo caso, que la haya superado de otro modo que no sea sino *verbalmente*. En efecto, es del todo insuficiente situar las locuciones de tiempo entre comillas para describir la relación efectivamente existente entre los diferentes modos de la conciencia del tiempo, no basta ahora con conjurar la necesidad de una regresión al infinito afirmando que esta regresión no tiene lugar y que es necesario detenerse en alguna parte. Es verdad que no hay, a los ojos de Husserl, detrás de la conciencia absoluta que corresponde al tercer grado de constitución, una nueva conciencia en la que aquella se constituiría, y así a continuación. Pero la cuestión no es saber si hay o no una tal conciencia a los ojos de Husserl, la cuestión, que es aquí una cuestión *lógica* (y la fenomeno-logía no puede casi obliterar la lógica), consiste en saber si, conforme a los presupuestos de la descripción, *debe* o no haber una conciencia tal.

Y para escapar a esta pregunta, no basta con afirmar que habría allí un absurdo, pues lo que demanda esta cuestión es si un absurdo tal no está implícitamente contenido en los principios mismos de la descripción que son los del fenomenólogo.

Un segundo punto merece ser subrayado, pues da lugar a confusiones en los comentarios –al menos en los que conozco. Entre absurdo (2a) y absurdo (2b), Husserl ya decidió. En efecto, lo que Husserl quiere mantener *por encima de todo* es la idea misma de una *constitución* del tiempo, dicho de otro modo, la relación de anterioridad lógica y de subordinación jerárquica entre un origen y lo que deriva de él. La cuestión de la esencia del tiempo, afirma al comienzo de las *Lecciones*, es una, no es distinta a la del origen del tiempo, o en todo caso reconduce allí necesariamente[11]. Ahora bien, la idea de "constitución" supone que la relación entre el origen y lo que deriva de este origen no sea, justamente, *reversible*: debe ser posible, idealmente, mostrar de qué manera el tiempo objetivo aparece a partir de una descripción del flujo de fases aparecientes de la conciencia del tiempo; y, pues, esta descripción, en cuanto a ella, debe ser perfectamente autónoma, es decir no recurrir ya, para poder formularse, al tiempo objetivo del que tiene por meta dar cuenta. No pudiendo admitir ninguna "retro-referencia" del constituido al constituyente, Husserl debe por tanto rechazar (2a), que conduciría a destruir la idea misma de constitución, y adoptar implícitamente (2b). Así, se puede decir que Husserl optó desde el comienzo por la "solución" –si se puede llamar a esto una solución– que conduce a la regresión al infinito. "Desde el comienzo", esto quiere decir, en este caso, desde el *segundo grado* de constitución del tiempo. Pues, desde este segundo nivel, admite que las fases de la conciencia del tiempo en tanto que multiplicidades aparecientes, si deben poseer

[11] Hua, Bd. X, p. 9; trad. cit, p. 30: "la pregunta por la esencia del tiempo se retrotrae a la pregunta por el '*origen del tiempo*'".

una función constituyente, solo pueden detentar ello porque están, a su vez, más profundamente constituidas. De manera que la regresión al infinito está ya en germen en el hecho de admitir un tercer nivel de constitución, más profundo que los dos primeros. En el momento mismo que Husserl rechaza expresamente toda regresión al infinito, es preciso comprender que esta regresión ha comenzado ya.

Esto se muestra sin ambigüedad en el hecho de que al nivel de los fenómenos constituyentes en decurso continuo, es decir en el segundo grado de constitución temporal, Husserl deba admitir una forma de sucesividad, es decir de relaciones determinadas de tiempo: "*el flujo es a su vez sucesividad, cumple por sí mismo las condiciones de posibilidad de la* conciencia *de sucesión*"[12]. De ello se sigue entonces que el flujo de la conciencia de tiempo es un proceso de cambio –tan sutil y complejo como se quiera– y, en tanto que proceso de cambio continuo, debe poseer una cierta velocidad. Es muy sorprendente constatar que mientras Husserl, *en principio*, rechaza decir que las fases constituyentes caen en el tiempo, afirma que transcurren a una velocidad determinada. En lugar de sostener que no hay absolutamente ningún sentido en hablar de velocidad a propósito de las fases de aparición del tiempo, les atribuye una velocidad, pero una velocidad absolutamente invariable –y en este sentido, bastante "absurda", puesto que no puede ser medida por el tiempo, pues (me atrevo a decir) es una con el ritmo mismo del tiempo: "encontramos con necesidad de principio un flujo en constante 'cambio' (*Veränderung*), y este cambio tiene la absurda característica de discurrir precisamente tal como discurre, y de no poder discurrir ni 'más deprisa' ni 'más despacio'"[13]–. Pero, ¿cómo las modalidades de aparición del tiempo podrían poseer una velocidad (incluso constante), si la velocidad presupone, para

[12] Hua, Bd. X, p. 332.
[13] Hua, Bd. X, p. 74; trad. cit, p. 94.

poder ser medida, el factor tiempo? Si el flujo de los fenómenos constituyentes es un cambio continuo, entonces cae en el tiempo y presupone una nueva conciencia, un nuevo flujo, una nueva multiplicidad de fenómenos constituyentes para poder ser constituido, y la regresión al infinito es inevitable.

¿Hay, por tanto, fenómenos absurdos? No, no hay más que descripciones absurdas de los fenómenos. El absurdo no está en el fenómeno, sino en su descripción. Y este absurdo proviene del hecho de hacer del tiempo mismo un fenómeno, siendo que más bien es un principio de descripción de los fenómenos. Desde que el tiempo es concebido como un fenómeno, un cambio inmanente tan sutil y complejo como se quiera, algo que pasa y se pasa, algo que, según la imagen del cambio, posee una dirección, posee una continuidad, etc., desde entonces nos encontramos tomados en la paradoja según la cual todos estos fenómenos y todas estas determinaciones fenomenales presuponen el tiempo, por tanto según la cual *el tiempo es algo temporal.* Y Husserl no puede escapar a esa paradoja por la fuerza de los presupuestos mismos que ordenan sus análisis.

Si tengo razón, esto me autoriza a no detenerme demasiado sobre el tercer grado de constitución –sin embargo el más esencial a los ojos de Husserl, aquel con el que se toca el "absoluto fenomenológico" último. Se conoce la dificultad del § 36 y su conclusión desesperada, que conduce hacia una especie de fenomenología apofática: "Para todo nos faltan los nombres". En este parágrafo, Husserl se esfuerza en establecer que el flujo constitutivo último no es ni un objeto ni un proceso temporal, y que, por consiguiente, los predicados que permiten describir el proceso y los objetos temporales no pueden serle atribuidos sin contradicción. De los fenómenos del flujo absoluto (o del flujo mismo en tanto que fenómeno) no se podría decir, por ejemplo, "que existen en el ahora y que han existido antes, que se siguen los unos a los otros en el tiempo o que

son simultáneos entre sí, etc."[14]. Husserl lo volverá a decir en numerosos manuscritos: "es por razones muy serias que *no* hablamos de un *tiempo de la conciencia*"[15]. O aún: "las fases de conciencia y las continuidades-de-conciencia no tienen el derecho de ser a su vez concebidas ellas mismas como objetos temporales. Por consiguiente, la *sensación* [...] e incluso la *retención*, el *recuerdo*, la *percepción*, etc., *son atemporales* (*unzeitlich*), en el caso *nada en el tiempo inmanente*"[16]. Pero no basta con afirmar esto para poder *pensar*lo efectivamente. Pues es evidente, como intenté mostrarlo, que la sensación y la retención mantienen relaciones temporales, que la retención surge *después* de la impresión de la que es retención, y la impresión *antes* de esta, sin lo cual ésta no podría ser modificada por aquélla. Husserl lo reconoce implícitamente cuando distingue "lo-uno-después-de-lo-otro" (*Nacheinander*) la conciencia del tiempo de la "sucesión" (*Zeitfolge*) que reserva a los objetos temporales[17]. Pero esta distinción, solamente verbal, no nos hace progresar. Si las palabras nos faltan, no es solo para nombrar el flujo absoluto al final de la empresa, sino que, podría decirse, nos faltan desde las primeras palabras de la descripción.

Se nos objetará, tal vez, que los sutiles análisis de la intencionalidad longitudinal (§ 39), en virtud de la cual el flujo absoluto se constituye él mismo y constituye su propia unidad, nos hacen salir del impasse. La intencionalidad longitudinal se diferencia de la intencionalidad transversal en que retiene no objetos temporales, sino las fases de aparición de esos objetos, es "constante retención de las fases que constantemente la han precedido"[18]. Pero ¿cómo el flujo de las fases puede, a su vez, ser retenido? La respuesta no puede ser sino la siguiente: por un flujo de fases que posee una

[14] Hua, Bd. X, p. 75; trad. cit, p. 95.
[15] Hua, Bd. X, p. 375.
[16] Hua, Bd. X, p. 333-334.
[17] Hua, Bd. X, p. 78; trad. cit, pp. 98-99.
[18] Hua, Bd. X, p. 81; trad. cit, p. 101.

estructura análoga, homogénea al flujo de fases que retiene. Dicho de otro modo, cada fase del tiempo inmanente, pre-empírica, debe anunciarse a través de una multiplicidad continua de fases en el flujo de la conciencia absoluta. El problema es transpuesto a otro nivel, pero, sin embargo, no es resuelto. Ciertamente, las dos intencionalidades, longitudinal y transversal, forman una "unidad inseparable"[19], están entrelazadas (*verflochten*) una a la otra de tal modo que la intencionalidad longitudinal no se realiza paralelamente a la intencionalidad transversal, puesto que "el autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo"[20]. El problema, aquí, no es tanto saber si hay uno o muchos flujos, sino más bien saber *si tiene sentido buscar el origen del tiempo en algo tal como un "flujo"*. Pues es manifiesto que un "flujo", cualquiera sea la manera en que se le describa, presupone el tiempo y no podría ser su fuente.

¿Por qué Husserl no puede salir de estas dificultades? Porque busca un *origen* del tiempo en una subjetividad constituyente. Mi tesis es que esta búsqueda de un origen del tiempo, en el sentido de un origen para *la constitución* del tiempo, es pura y simplemente un falso problema. El tiempo no tiene que ser "constituido"; lo que no prohíbe que sea posible una fenomenología del tiempo –una fenomenología *indirecta* donde el tiempo no es enfrentado como un simple "fenómeno"– pero situándose entonces afuera de una tal problemática.

Por tanto, la cuestión se vuelve la de saber qué pudo conducir a Husserl a adoptar tal conceptualidad, la cual no podía sino desembocar en las aporías mencionadas. Esta pregunta es tanto una cuestión histórica como filosófica. Si no percibimos las razones propiamente "fenomenológicas" por las que un cierto número de doctrinas históricas han sido sostenidas a propósito del tiempo, la

[19] Hua, Bd. X, p. 83; trad. cit, p. 102.
[20] Hua, Bd. X, p. 83; trad. cit, p. 103.

historia no podría aportar una respuesta a la pregunta que planteamos. Quisiera por tanto proponer una lectura fenomenológica –incluso muy superficial– de un cierto número de motivos que han conducido a filósofos extremadamente diversos, reflexionando en contextos extremadamente distintos, y esto, todo a lo largo de la metafísica, a adoptar tesis que se sitúan en vecindad inmediata con la de Husserl.

II

Generalmente, las aporías de la auto-constitución del flujo absoluto son consideradas como si solo afectaran el nivel más profundo de los análisis de Husserl. Ahora bien, ellas ponen en peligro –es al menos lo que he intentado establecer– el conjunto de la conceptualidad de las *Lecciones*. ¿Qué confiere a la empresa de las *Lecciones* su coherencia y su unidad? Es la idea de una constitución del tiempo por parte de la conciencia, no de una constitución activa, sino de una constitución pasiva desarrollándose en los arcanos de la conciencia impresional, en el plano de una intencionalidad pre-egoica y pre-objetiva. En esta medida, las *Lecciones* van seguramente más lejos que muchas empresas metafísicas tradicionales, pues van a buscar el origen del tiempo, podría decirse, más acá de la distinción ego/objeto. Pero el problema principal permanece y, según lo que sé, los comentarios de las *Lecciones* no establecen un vínculo conceptual *necesario* entre las aporías de la tercera sección y *la idea misma de una constitución del tiempo*. Y me parece que es la idea misma de una constitución del tiempo lo que estas aporías deben conducir a poner en cuestión.

Mi idea es la siguiente: no hay "espiritualización" del tiempo sin un desconocimiento radical de su "esencia". Para poder preguntarse dónde reside el tiempo a título *originario* (y para poder responder: en el alma, el ego, el espíritu, la conciencia), es preciso haber

concebido implícitamente el tiempo como una especie de proceso –un archi-movimiento, un flujo, un decurso, un alargamiento, una distensión– y, por consiguiente, haberlo comprendido al alero de determinaciones que no pueden corresponder por principio sino a cambios u objetos que se encuentran *en* el tiempo. En resumidas cuentas, para concebir el tiempo como originariamente subjetivo, es necesario concebir el tiempo como un fenómeno temporal o, mejor, intra-temporal; lo que es evidentemente una contradicción en los términos.

Pocos autores en la historia de la filosofía escapan a esta dificultad. Tal vez Platón en los pasajes consagrados a la *exaiphnès* del Parménides. Aristóteles, al menos en gran parte, afirma sin embargo, justamente, que el tiempo no podría ser pensado como un movimiento (*kinèsis*) o como un cambio (*metabolè*) de ninguna especie, en virtud del hecho que "todo cambio es más rápido o más lento, pero el tiempo no lo es. Porque lo lento y lo rápido se definen mediante el tiempo: rápido es lo que se mueve mucho en poco tiempo, lento lo que se mueve poco en mucho tiempo. Pero el tiempo no es definido mediante el tiempo"[21]. Este rechazo de hacer del tiempo un proceso cualquiera tiene, por otra parte, como corolario riguroso el rechazo de hacer del alma el sitio originario del tiempo; ciertamente, sin el alma que enumera y que cuenta, el tiempo –el número del movimiento– no sería; lo que quiere decir que el tiempo, para ser, tiene necesidad de la contribución del alma; pero sin el alma, el tiempo no dejaría de existir *en potencia*, pues tiene su origen en los movimientos en tanto que son *enumerables*[22]. Es algo del movimiento y no algo del alma. En resumidas cuentas, el alma es condición necesaria, pero de ningún modo condición suficiente del tiempo. Y si Aristóteles reconocía la existencia de algo

[21] Aristóteles, *Física*, IV, 10, 218 b 13-17, trad. Guillermo de Echandía, Madrid, Editorial Gredos, p. 268.
[22] *Ibid.*, IV, 14, 223 a 25-29, p. 287.

como un "movimiento" interior al alma[23], ese movimiento, a sus ojos, no tiene ningún privilegio, no podría ser identificado con el tiempo mismo y aún menos concebido como su origen, pues, al modo de todos los otros movimientos del mundo, se desarrolla *en* el tiempo.

En suma, en todos sus análisis, Aristóteles rechaza hablar de algo tal como el transcurso del tiempo –lo que contrariamente se volverá la regla después de él–. No hay tal vez mejor comentario de Aristóteles sobre el tiempo que la proposición 6.3611 del *Tractatus* de Wittgenstein: "No podemos comparar ningún proceso con el 'decurso del tiempo' –éste no existe– sino solo con otro proceso (con la marcha del cronómetro, por ejemplo). De ahí que la descripción del decurso temporal solo resulta posible apoyándonos en otro proceso"[24].

Es el rechazo de la definición aristotélica del tiempo por el número, comprendida abusivamente como una reducción del tiempo a su medida, lo que va a abrir la vía, desde Plotino, a la identificación del tiempo con un movimiento o un archi-movimiento del que dependerían todos los otros. En apariencia, Plotino retoma por su cuenta la advertencia de Aristóteles afirmando que "el tiempo no puede ser el movimiento", pues "el movimiento está siempre en el tiempo (*en khronôi*)"[25]; pero es para restringir en seguida el alcance de esta afirmación. En efecto, Plotino va a considerar que esta no se aplica sino al movimiento sensible, lo que abre la posibilidad de una identificación del tiempo con "el movimiento más verdadero (*tès d'alèthesteras kinèseôs*)"[26], a saber el del alma, entendida como

[23] *Ibid.*, IV, 11, 219 a 6, p. 269.
[24] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 171 y 173.
[25] Plotino, *Enéadas*, trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1985, trat. III 7, 8, 3-4, p. 211 [Nota del trad.: traducción modificada].
[26] *Ibid.*, trat. III 7, 13, 32-33, p. 228.

alma del mundo[27]. Identificando las nociones –muy distintas en Aristóteles– de "número" y de "medida", Plotino va a concluir de este modo que el tiempo no puede ser *esencialmente* la medida del movimiento, sino que "es primero otra cosa y [que], por accidente, hace conocer la cantidad del movimiento"[28]. Por lo pronto, ¿qué es el tiempo? No es otra cosa que el movimiento del alma cuyos actos se suceden unos a otros y pasan unos en otros, según una sucesión que no se produce en el tiempo, pero da nacimiento al tiempo, lo engendra a partir de la eternidad inmóvil: el tiempo es por tanto algo de "ese movimiento de donde provienen primitivamente lo anterior y lo posterior; pues ese movimiento es espontáneo; cada uno de sus propios actos produce uno tras otro cada uno de sus movimientos y, produciendo su sucesión (*to ephexès*), engendra el paso (*tèn metabasin*) de uno a otro"[29]. Algo de ese movimiento privilegiado o, más exactamente, de ese movimiento mismo, pues sostiene Plotino, contra Aristóteles, que el alma no es "en el tiempo", sino que "lo engendra" por su actividad espontánea *sub specie aeterni*: "Así el alma es la primera en ir hasta el tiempo, engendra el tiempo (*khronon egennèse*) y lo posee con sus propios actos"[30]. Ese movimiento del alma que da nacimiento al tiempo es un movimiento inteligible y no sensible. El alma *temporaliza* el tiempo –y, por otra parte, Plotino es el primero en forjar este verbo, *khronoûn*, temporalizar, prometido al destino que sabemos[31]–. El tiempo se transforma así, en Plotino, en la vida misma del alma: "Si, pues, uno dijera que el tiempo es la vida del alma en movimiento de transición de un modo de vida a otro, ¿parecería decir algo con

[27] Esta comprensión psicológica del tiempo no se opone en Plotino a su comprensión cosmológica, puesto que decir que "el tiempo es en el alma" (*khronos de peri psukhèn*) (IV, 5, 15, 2) entendida como alma del mundo, no es negar de ningún modo –muy por el contrario- que el mundo sea en el tiempo, que todos los movimientos intramundanos sean sometidos al tiempo y se realicen conforme a él.

[28] *Ibid.*, trat. III 7, 12, 41-42, p. 226 [Nota del trad.: traducción modificada].

[29] *Ibid.*, trat. III 7, 13, 37-40, p. 228.

[30] *Ibid.*, trat. III 7, 13, 45-47, p. 229 [Nota del trad.: traducción modificada].

[31] Cf. W. Beierwaltes, "Kommentar", *in* Plotino, *Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, p. 260.

sentido?"[32]. O aún, el tiempo es el distanciamiento, la distensión de la vida del alma (*diastasis zôès*)[33].

Se ve muy bien en el ejemplo de Plotino –y dejando de lado los aspectos más originales de su doctrina– cuánto conduce la búsqueda de un origen del tiempo en el alma del mundo a hacer, inevitablemente, del tiempo un proceso en alguna medida "sucesivo", por tanto temporal (un "paso" que tiene su curso, su desarrollo) y por esta misma razón, engendrado intemporalmente o supratemporalmente: no podemos dejar de asombrarnos, a pesar de las diferencias, de la proximidad de estos análisis con los de Husserl. Claramente, la *Überzeitlichkeit* o la *Unzeitlichkeit* del flujo de la conciencia absoluta no es la eternidad de Plotino, pero se destaca una analogía estructural entre estas empresas.

La proximidad es aún más impresionante con Agustín, al punto que Rudolf Bernet pudo escribir a justo título que "se podría hablar francamente [a propósito de las *Lecciones*] de *notas de lectura* agustinianas"[34]. Agustín no habla de un "flujo" del tiempo en las *Confesiones* (aunque lo hace en otra parte)[35]: no se trata pues de una *imagen* o *metáfora* común a ambos autores. Más profundamente, es una misma aprehensión del tiempo como proceso comprendido y determinado con la vara de la intratemporalidad lo que permite, en uno como en otro, su reconducción a los actos del espíritu o de la conciencia. Basta partir de la formulación inicial del problema en el libro XI de las *Confesiones*. Agustín afirma allí que el tiempo es impensable fuera de lo que pasa o deviene en él (XI, XIV, 17), pero pasa en seguida de esta tesis moderada a una tesis más radical –aunque ampliamente implícita–, a aquella según la cual las tres dimensiones del tiempo (*futurum*, *praesens*, *praeteritum*) podrían

[32] Plotino, *op. cit.*, trat. III 7, 11, 43-45, p. 223.
[33] *Ibid.*, trat. III 7, 11, 41, p. 222.
[34] R. Bernet, "Introduction", *in* E. Husserl, *Sur la phénoménologie...*, op. cit., p. 23.
[35] Agustín, *Enarrationes in psalmos*, 38, 7: "momentis transvolantibus omnia rapiuntur, torrens rerum fluit".

recibir los caracteres temporales de las *cosas* que son el tiempo: "Estos dos tiempos, por tanto, el pasado y el futuro, ¿cómo pueden ser si el pasado ya no es y el futuro todavía no es? En cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pasado (*nec in praeteritum transiret*), ya no sería tiempo, sino eternidad" (XI, XIV, 17). Lo que fue ampliamente bosquejado en Plotino, la posibilidad de aplicar al tiempo mismo las determinaciones de lo que es *en* el tiempo, se realiza aquí sin reservas: el pasado es concebido como *lo que* pasó y, por consiguiente, se puede decir de él que ya no es más (*jam*); el futuro se identifica con las cosas futuras y, consecuentemente, todavía no es (*nondum*); en cuanto al presente, es comprendido, a la manera de las cosas que pasan (*transeunt*), como un paso, un tránsito continuo. Desde entonces, se vuelve legítimo, a ojos de Agustín, sustituir al *futurum* (el futuro) las *futura* (las cosas futuras) y al *praeteritum*, las *praeterita*, reformulando su pregunta inicial: *quomodo sunt praeteritum et futurum?* (¿cómo son el pasado y el futuro?) bajo la forma: *ubicumque sunt [futura et praeterita?]* (¿dónde son las cosas pasadas y futuras?) (XI, XVIII, 23). Es solamente a condición de admitir estas premisas que la subjetivación-espiritualización del tiempo se vuelve posible. En efecto, es necesario que el tiempo sea comprendido como un cierto paso o un cierto cambio que se realiza desde el futuro al pasado (el futuro *volviéndose* presente y el presente *volviéndose* pasado), para que la pregunta por lo que hace posible un paso tal, por lo que, vertiendo el futuro en el pasado a través del paso estrecho del presente, asegura al tiempo su cohesión y su estructura, para que tal pregunta pueda ser planteada: y ese "algo" no podrá ser sino el espíritu mismo (*ipsum animus*). El tiempo es de punta a cabo espiritual, no es sino el espíritu mismo en la unidad de sus tres actos: la espera, la atención, la memoria que, tendiendo hacia su objeto, provocan en el espíritu una distensión correspondiente; el tiempo se define por tanto como *distensio animini*. Si, por otra parte, fuese necesario describir de cerca esta temporalización del tiempo por el espíritu, habría que insistir en la doble dimensión de actividad y de pasividad de este proceso, en

la complementariedad de la *intentio* por la que el espíritu tiende hacia..., y de la *distensio* que resulta de ello, la cual, en muchos aspectos, recuerda a la "síntesis pasiva" husserliana.

Se podría volver a encontrar en muchos otros autores esta misma *metabasis* entre el tiempo y lo que es en el tiempo, entre el tiempo y la intratemporalidad. Incluso en Kant, que sin embargo rechaza expresamente pensar el tiempo en términos de paso o de cambio, persiste una ambigüedad profunda. Ciertamente, Kant distingue el tiempo como forma pura de la intuición de los contenidos sensibles y de los objetos empíricos que pasan en él; pero concluye en su permanencia: "El tiempo, en el cual hemos de pensar toda modificación de los fenómenos, permanece y no cambia (*bleibt und wechselt nicht*), ya que forma el sustrato del cual la sucesión y la simultaneidad representan meras determinaciones"[36]. Kant rehúsa decir que el tiempo pasa, pero no rehúsa la alternativa del cambio y de la permanencia, puesto que atribuye al tiempo, precisamente, esta última. En lugar de decir *que no tiene sentido* el otorgar al tiempo la permanencia y el paso, afirma que el tiempo no pasa, *por tanto* permanece. Esforzándose en distinguir la forma pura del tiempo de la intratemporalidad de sus contenidos fenomenales, continúa por consiguiente pensando el tiempo en el horizonte de la intratemporalidad: pues solo puede "permanecer" lo que es susceptible de cambiar, y *vice-versa.*

Bergson tampoco escapa a esta dificultad de principio. Mientras que opone la duración al tiempo espacializado, continúa concibiendo la primera como una especie de flujo, de cambio continuo e indivisible. Si "el fluir es la esencia de la duración"[37], si la duración es

[36] Kant, *Crítica de la razón pura*, Primera analogía de la experiencia, Ak. III, 162; A, 182; B 224 -225, trad. Pedro Rivas, Madrid, Alfaguara, 1997, p. 215. Hay un problema interno en Kant, que es el de la aplicación de la permanencia, es decir del esquema de la categoría de la sustancia, a la forma misma del tiempo; pero este problema no es sino una variante del problema más general que formulamos.

[37] Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, trad. Heliodoro García, Madrid, Espasa Calpe, 1976, p. 16.

"la movilidad en su esencia"[38], ¿cómo sorprenderse entonces de que sea preciso otorgar a esta duración un ritmo y una velocidad –"velocidad que, para los ojos de mi conciencia, es un absoluto cierto y verdadero"[39]–, y afirmar de ella, exactamente como lo hace Husserl del flujo de conciencia, que se desarrolla exactamente al ritmo en que se desarrolla, a diferencia del tiempo del matemático que "podría acelerarse enormemente, e incluso infinitamente"[40]? Este fluir de la duración, una vez más, será el espíritu mismo –afirmación que obra sobre todas las paradojas ya encontradas.

Hasta Heidegger, a pesar de todas las innovaciones de su fenomenología y su conciencia aguda de las limitaciones intrínsecas de lo que llama "metafísica", se ha encontrado embrollado, al menos en parte, en las mismas dificultades. En efecto, a primera vista, la elaboración del concepto de temporalidad extática, en *Sein und Zeit*, excluye precisamente algo como una sucesión de éxtasis, una transición de futuro hacia el presente o del presente hacia el pasado: "La temporización no significa una 'sucesión' (*Nacheinander*) de los éxtasis. El futuro *no* es *posterior* al haber-sido, ni este *anterior* al presente. La temporeidad se temporiza como futuro que está-siendo-sido y presentante (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*)"[41]. Dicho de otro modo, "el tiempo no pasa ni permanece, sino que se temporiza"[42]. Sin embargo, la constitución extática-horizontal de la temporalidad en Heidegger no suprime de ningún modo la cuestión husserliana del origen del tiempo, le da solamente una forma diferente. Lo que hay de más innovador en la conceptualidad heideggeriana, la oposición entre la temporalidad auténtica

[38] *Ibid.*, p. 15.
[39] Bergson, *La evolución creadora*, tomo II, trad. Carlos Malagarriga, Madrid, Renacimiento, 1912, p. 210.
[40] *El pensamiento y lo moviente*, op. cit., p. 13.
[41] Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 366.
[42] Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA, Bd. 26, p. 256.

e inauténtica, no debe enmascarar lo que sigue en ella extremadamente próximo a la de Husserl: la oposición de una temporalidad originaria, que pertenece al *Dasein*, y de un tiempo derivado, el de los cronómetros y de los relojes. Esta temporalidad originaria está enraizada en las tres actitudes temporalizantes del *Dasein*, que son la espera, la presentificación y la retención: "ser-en-espera, retener y presentificar no son solo la manera en que captamos lo antiguo, lo pronto y el ahora, los modos de la conciencia de estos, pues *estos mismos son su origen*; ser-en-espera no es un modo de la conciencia del tiempo, sino el tiempo mismo en su sentido originario y auténtico"[43]. Es justamente en la medida que el tiempo es pensado aún por Heidegger, según una tradición que se remonta a Agustín y que encuentra su pleno desarrollo en la fenomenología husserliana, como una determinación originaria de la subjetividad (en el sentido de la "subjetividad" ontológicamente bien comprendida, el *Dasein*), es por ello que el problema del origen del tiempo en el *Dasein* no ha sido de ningún modo distanciado, sino que se vuelve a encontrar bajo otra forma. En efecto, como lo dicen *Los Problemas fundamentales de la fenomenología*, es el *Dasein* quien "da el tiempo" a los cronómetros y a los relojes[44]. Pero, ¿cómo la espera, la retención, la presentificación podrían temporalizar el tiempo, si estas actitudes o comportamientos (*Veraltungen*) del *Dasein* deben sucederse en el tiempo? Esta pregunta, que sumergía a Husserl en una profunda perplejidad, Heidegger no la plantea. Además, si, como lo afirma *Ser y Tiempo*, "el *estar a la espera* que presenta y a la vez olvida –en que se mueve la existencia impropia- es la condición de posibilidad de la experiencia vulgar del pasar del tiempo (*eines Vergehens der Zeit*)"[45], ¿no implica esto que el "paso del tiempo" sea una manera *legítima* –aunque derivada– de aprehender el fenómeno temporal?

---

[43] *Ibid.*, p. 263. Yo subrayo.

[44] Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, pp. 297-298.

[45] *Ser y tiempo*, op. cit., p. 439.

No solo los problemas que Heidegger encuentra aquí son análogos a los de Husserl; en su conceptualidad existencial emergen también problemas exactamente simétricos que no existían para su predecesor. Para Husserl, se trataba de comprender cómo, en una conciencia de decurso continuo, en un flujo heracliteano, podía constituirse un tiempo rígido, inmutable, objetivo ("El tiempo es rígido y como todo el tiempo fluye [...] Tal es el problema"[46]). Para Heidegger, se tratará de comprender cómo de una temporalidad formal e inmutable –puesto que la temporalidad extática no conoce sucesión–, se podría derivar algo tal como el fenómeno del paso de las cosas en el tiempo, *o más bien* el fenómeno del paso del tiempo mismo, el tiempo aprehendido como "sucesión de ahoras subsistentes" (*vorhanden*), en su concepto "vulgar" y metafísico. Heidegger no solo parece entonces considerar por adquirido que tenga sentido decir que el ahora "pasa", "se sucede a él mismo", lo que es aporético; sino que, además, no dice verdaderamente cómo es posible la derivación del "carácter de transición" (*Übergangscharakter*) del ahora a partir de las determinaciones de la temporalidad originaria, y particularmente de su "distanciamiento" (*Gespanntheit*)"[47]. Por último, cree encontrar en el tratado aristotélico del tiempo la primera formulación del "concepto vulgar de tiempo" como sucesión de ahora(s) *vorhanden*, aunque Aristóteles no emplee nunca incluso, en su tratado, el término "ahora" (*nûn*) de otro modo que en singular, ni describe nada que pudiera asemejarse a una sucesión de ahora(s) o de un paso de uno a otro[48].

Esto me conduce a tres series de notas.

La primera trata sobre el uso mismo que he hecho de la palabra "metafísica", término que hasta ahora no he intentado caracterizar

[46] Hua, Bd. X, p. 64; trad. cit., p. 84-85.
[47] Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 329: "El carácter de tránsito de todo 'ahora' no es más que lo que designábamos como distensión del tiempo".
[48] Sobre este punto, mis análisis en *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999, pp. 49-50.

de modo preciso. ¿En qué las *Lecciones* de Husserl dependen todavía de la metafísica, y *cuál* metafísica? Se habrá hecho evidente que la caracterización heideggeriana del concepto metafísico del tiempo (o como se dice en esta época, del tiempo concebido a la luz de la "ontología tradicional") como sucesión de ahoras *vorhanden* no me parece apta para captar en su complejidad las concepciones como las que me he contentado con evocar y, menos aún, agregaré, la de Husserl. Pero ¿estas concepciones no tienen, sin embargo, algo en común? ¿No se mueven en un horizonte de problemas similares? He intentado responder positivamente a esta pregunta. El vínculo característico de las concepciones metafísicas tradicionales del tiempo, como intenté mostrarlo en *El acontecimiento y el tiempo*, es que tienden a concebir el tiempo con la vara de la intratemporalidad. Por lo cual la imagen recurrente del "flujo", que se encuentra ya en Simplicio y en el neoplatonismo, y que sigue siendo un leitmotiv en Husserl.

Mi segundo punto trata sobre el vínculo de esta concepción intratemporal del tiempo y su subjetivación-espiritualización. La asignación del tiempo al espíritu o al alma o, lo que no resulta exactamente lo mismo, la búsqueda de su origen en la conciencia, no tiene sentido más que si el tiempo es comprendido como un cierto proceso, tan sutil, impalpable, etéreo como sea. Este presupuesto fundamental es lo que conduce a dificultades como las que he intentado poner en evidencia en las *Lecciones* y en los manuscritos conexos.

Por último, ¿estas aporías son de tal naturaleza que puedan descalificar en su principio toda empresa de una fenomenología del tiempo? No lo creo. Así como no tiene sentido pretender describir la subjetividad como un origen no-temporal o pre-temporal del tiempo, también me parece posible, tomando por hilo conductor diferentes tipos de cambio, describir las modalidades de experiencia que le corresponden; es decir, describir la estructuración temporal

de la experiencia humana en su constitución histórica, sin buscar, en esta experiencia y en estas estructuras, algo como *el origen* del tiempo.

Me parece que Merleau-Ponty, que en algunos respectos sigue siendo deudor de los análisis husserlianos y del proyecto mismo de "constitución" (trascendental o no), entrevió lo que me parece ser el punto de partida adecuado para una fenomenología tal: "El tiempo, escribe, no es, luego, un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limitaría a registrar [sería preciso agregar, ni una sucesión en mí, una serie de vivencias de conciencia]. Nace de *mi* relación con las cosas"[49]. El tiempo nace y se despliega en el entre-dos de un "sujeto" y de un mundo, y es por ello que no hay sentido en buscarle un origen único: es la estructuración que toma su encuentro. "Yo no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón, no soy yo quien toma la iniciativa de la temporalización; no decidí nacer y, una vez nacido, el tiempo se escurre a través de mí, haga lo que yo quiera"[50]. ¿Se puede dar forma a esta posibilidad de análisis, apenas indicada por Merleau-Ponty? Si no soy yo quien toma la iniciativa de la temporalización, como dice la *Fenomenología de la percepción*, si, además, el tiempo no es un proceso real o efectivo, a diferencia de los cambios que se producen en él, ¿sobre qué tipos de "fenómenos" puede orientarse en primer lugar una fenomenología del tiempo?

[49] Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1994, pp. 419-420.
[50] *Ibid.*, p. 434.

III

El tiempo, he precisado, no es un fenómeno, sino una condición de posibilidad para la descripción de los fenómenos. Esta condición no tiene nada de "subjetiva": es una condición de la descriptibilidad de todo lo que puede ser descrito como fenómeno temporal, sea "subjetivo" u "objetivo". No tenemos experiencia del tiempo *en el mismo sentido* que tenemos experiencia de los fenómenos, del proceso, de los cambios que se producen en el tiempo. O, para decirlo de otro modo, no hay sino una fenomenología *indirecta* del tiempo que debe tomar por hilo conductor los diferentes tipos de cambio y las modalidades diversificadas de la experiencia que tenemos de esos cambios, con el fin de iluminar las condiciones de la descripción posible de esos fenómenos. Una fenomenología indirecta del tiempo sigue siendo fenomenología, aunque abandone la idea según la cual el tiempo sería accesible y descriptible a título de fenómeno dado de tal o cual manera.

Que solo sean experimentables los cambios –o los estados que perduran– en tanto que fenómenos temporales, ya permite percibir que el único punto de partida aceptable para una fenomenología del tiempo es el que Aristóteles eligió: el análisis del movimiento (*kinèsis*) y del cambio (*metabolè*) en su más amplia extensión. Una fenomenología del tiempo no puede realizarse más que según el hilo conductor del cambio y de la experiencia que hacemos de este, aunque los cambios de los que hacemos experiencia sean de naturaleza más diversa de lo que reconoció el Estagirita. A las modificaciones que afectan a una *ousia* que permanece idéntica a sí misma a través de sus modificaciones, es necesario agregar, al menos, otras dos modalidades de cambio más difíciles de describir. Ambas dependen de "un cambio sin algo que cambie", para retomar la fórmula de Bergson: primero, la *sobrevenida de un hecho intramundano*, es decir de una transformación que sobreviene a una pluralidad abierta de entes en su conexión mutua al interior de un mundo circundante,

"mundo" que el hecho modifica y del que actualiza algunas posibilidades previas; segundo, la *sobrevenida de un acontecimiento en sentido acontecial del término* –acontecimiento que también sobreviene a un contexto en su conjunto, y por tanto, como el hecho, aparece irreductible a una modificación intrasustancial; pero que posee además el carácter fenomenológico de ser dirigido, es decir de poner constitutivamente en juego las modalidades de respuesta del adviniente, para destinarse a él como a ningún otro y así, transformar su comprensión de sí mismo y del mundo–. ¿Cómo describir más precisamente estos últimos dos cambios? ¿Y qué nos puede enseñar esta descripción sobre lo que no es posible aproximar sino indirectamente –el "tiempo"?

Consideremos primero un hecho intramundano. Yo espero el anochecer. El hecho que corresponde con mi espera ya resulta pre-esbozado en las posibilidades del mundo circundante cotidiano, se explica de antemano por las regularidades causales que dan cuenta de su surgimiento y permiten pues preverlo. Solo un hecho previsible puede ser esperado, y solo un hecho que puede ser esperado puede ser considerado, desde ahora, como "por venir". Evidentemente, el hecho que espero y al que me espero puede ser no un "hecho natural", como el anochecer, sino una acción intencional: por ejemplo, la llegada de alguien. Una acción tal no es explicable a partir solo de las regularidades causales del mundo, depende de un esquema de explicación intencional que no reposa en tales regularidades. Pero, en un caso como en otro, es la explicación (causal o intencional) que puedo dar de un hecho futuro lo que me permite también esperarme allí, preverlo, y por consiguiente situarme en una actitud de espera: solo puede ser esperado lo que toma lugar en el horizonte de mis expectativas, incluso antes de sobrevenir, es decir lo que se inserta en un tejido explicativo en virtud del cual su posibilidad aparece pre-bosquejada y su sobrevenida explicable a partir de los posibles del mundo circundante. Se puede, desde entonces, describir la sobrevenida de un hecho intramundano diciendo que *pri-*

mero es esperado, después percibido, luego retenido. Llamamos a esta modalidad de cambio "intratemporalidad". La intratemporalidad se define como una modificación correlativa de mis actitudes hacia el hecho (la espera cambia a percepción, la percepción a recuerdo) y del estatuto temporal de este hecho mismo (de "futuro" se vuelve "presente", y de "presente", "pasado"), de tal manera que esta doble modificación preserva, sin embargo, un orden inmutable entre los hechos que se suceden. Aquí, el cambio de mis actitudes se realiza en el tiempo, como he insistido, y no podría ser su instancia constituyente.

Esta descripción de la intratemporalidad da también en seguida nacimiento a una dificultad muy simple, que conviene, sin embargo, considerar atentamente. ¿Con qué derecho puedo decir *ahora* del hecho futuro que está *por venir*? En efecto, muy bien puede suceder que el hecho en cuestión nunca se produzca. Puedo morir antes del anochecer y, en este caso, no se habrá producido ningún hecho tal como hubiera podido, desde ahora, determinarse como "por venir". Este hecho jamás habrá estado "por venir", al menos para mí, puesto que jamás será verdad que haya habido un hecho tal. En otros términos, no podemos pensar el futuro como un presente en espera de realizarse, como un presente que todavía no es, y no podemos, por tanto, concebir la *sobrevenida* de un hecho como un simple cambio en su modo de presencia: pues el hecho, tan previsible como se quiera, pese a ello antes de sobrevenir no posee ninguna presencia, ni incluso la presencia de un *ens diminutum*, ni tampoco la de "un ser en la representación" de aquel que lo anticipa –pues lo que me represento y lo que se producirá pueden siempre diferir y a menudo difieren. Antes de sobrevenir, el hecho no tiene *ninguna* presencia, pues solo puede tener una presencia lo que ya se produjo o ya existe. En suma, la diferencia del futuro y del presente es una diferencia de otra naturaleza que la del presente y del pasado. El futuro no "se vuelve" presente del mismo modo como el presente "se vuelve" pasado– simplemente porque no *se vuelve* presente: el

futuro no es absolutamente antes de sobrevenir, no tiene ninguna modalidad de presencia, incluso en potencia. Lo posible no es una menor actualidad.

Esta dificultad es aquella en la que recae la metafísica del tiempo. Explica su fracaso al describir un fenómeno tan simple como aquel que hemos calificado de "intratemporalidad". Buscando algo como un proceso que sea el tiempo, la metafísica tiende a nivelar la diferencia del futuro y del presente pensando el futuro como un presente en espera, y pensando la *sobrevenida* de un hecho –ese cambio de una naturaleza compleja– como *el llegar-a-ser-otro* de algo que ya *es*: el llegar-a-ser-presente de algo que ya *es* en tanto que futuro. En suma, pensando la sobrevenida de un hecho como un simple cambio de estatuto temporal, como el paso del estatuto de "futuro" al de "presente", el llegar-a-ser-presente-del-futuro, la metafísica concibe el futuro como un casi presente; no hay que sorprenderse, por consiguiente, que la metafísica llegue inevitablemente a concebir la protensión como una retención invertida. El tiempo de la metafísica es un tiempo sin novedad donde nada *adviene*, pero donde todo *deviene*, es decir donde el futuro ya es presente en ciernes, donde las aguas que fluyen son las que ya existen río arriba. Puesto que nada adviene, el futuro no tiene diferencia radical con el presente, no es sino un presente futuro, como el pasado es un presente pasado. Este nivelamiento de la diferencia –la más principial posible– entre futuro y presente, por tanto entre posible y efectivo, arrastra con ello una incapacidad de pensar toda novedad verdadera en el tiempo. El tiempo "pasa" sólo porque lo que pasa allí no hace sino *devenir*, virtualmente ya está allí antes de advenir, y por consiguiente, no *adviene* de ninguna manera. El modelo del tiempo como flujo en calma del que el alma aseguraría el "paso" no es más que la proyección sobre el tiempo de la descripción de un cambio que sería de punta a cabo previsible, donde nada nuevo, propiamente hablando, sobrevendría.

Esta concepción reposa en un malentendido. Está fundada en una determinación del objeto de la espera que eleva aporías insuperables. El objeto esperado debería estar presente de alguna manera en el acto intencional que lo apunta, lo que nos pone ante la siguiente alternativa: o bien el objeto actualmente apuntado es distinto al objeto futuro que aportará a la espera su compleción; o bien el objeto de la espera es el objeto futuro mismo, y el acto de esperar en tanto que acto intencional posee la propiedad misteriosa de relacionarse con el futuro tal como se producirá *antes incluso que se produzca.* En el primer caso, el objeto de la espera ya no es futuro, sino presente: la espera ya no es espera de nada, por tanto ya no es *espera.* En el segundo caso, si lo que es esperado es el futuro, y si solo la realización del futuro puede enseñarme lo que será, no puedo saber lo que espero mientras mi espera no sea cumplida: nuevamente, el concepto de espera se destruye. Es preciso rechazar la alternativa. La espera no encubre en ella ni un doble mental presente, una representación por esencia diferente de lo que representa –pues en este caso ningún objeto futuro podrá jamás corresponderle, siempre será diferente en algún grado de lo que me he representado–, ni el objeto futuro mismo –pues, en este caso, me sería preciso esperar que el futuro se actualice para *aprender* de esta realización lo que espero. En verdad, el objeto de la espera no es un objeto *en el mismo sentido de la palabra "objeto"* que el objeto que puedo percibir: es un objeto de pensamiento, es decir algo que no puede ser circunscrito y determinado sino por *la expresión de mi espera*– por tanto circunscrita y determinada solamente hasta un cierto punto. Lo que espero es un cierto hecho. ¿Qué hecho? El anochecer. Ese hecho que no está determinado sino cuanto el lenguaje puede determinarlo: lo que espero es el ocaso, no el matiz rosa exacto que va a orlar a cierta nube. En suma, "en el lenguaje se tocan expectativa y cumplimiento"[51]. Lo que no quiere decir que la espera sea una

[51] Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suarez y Ulises Moulines, Bercelona, Ed. Crítica, 2004, §445, p. 315.

actitud *intrínsecamente* lingüística –muchas de nuestras esperas no son formuladas, incluso si, en principio, siempre pueden serlo–. Pero es la *expresión* de la espera, y ella sola, lo que permite determinar el objeto de esta espera. Por ello no hay ninguna contradicción en sostener, por un lado, que la espera se dirige al futuro, es decir hacia lo que, en el futuro, satisfará la expresión de mi espera o verificará la proposición que enuncia lo que espero; y, por otro lado, que lo que arribará en el futuro de ningún modo es prescrito de antemano por mi espera, como si el futuro estuviese ya contenido en ella, como si ya estuviese en ciernes del presente. La previsibilidad de algunos hechos futuros no anula en nada su novedad radical en el momento en que se producen. La sobrevenida de un hecho es un cambio en el cual este hecho no es de ningún modo "presente" antes de sobrevenir, no tiene incluso la presencia virtual o la sombra de presencia de un *esse intentionale*, de un ser-en-la-representación; es un cambio de nada a algo donde la novedad de lo que arriba es total, incluso cuando fuese previsible y esperado en el más alto punto. Esta novedad es la novedad del *fenómeno*, mientras que la previsibilidad lo es de un objeto de pensamiento. El objeto que puede satisfacer mi espera no es ni idéntico ni diferente del objeto de esta espera, depende de otro sentido de la palabra "objeto", pues el primero es un fenómeno siempre nuevo en la riqueza y plenitud de sus determinaciones fenomenales, en tanto que el segundo es un objeto de pensamiento, es decir algo que no puede ser "dado" sino a través de la descripción que lo expresa[52].

El análisis del fenómeno de la intratemporalidad recibe así un nuevo esclarecimiento. Todo fenómeno se manifiesta con una real novedad en la medida en que la descripción bajo la cual puede ser

[52] Sostener que el objeto de la espera es un objeto de pensamiento y que este objeto de pensamiento no puede ser determinado (hasta un cierto punto) sino por la expresión de la espera, no viene a afirmar que el objeto de la espera sea una expresión: lo que esperamos no es la expresión de la espera, sino eso a lo que esta expresión se refiere. Para un análisis de la espera, ver nuestro artículo "Attendre", *Conférence*, nº 25, automne 2007.

previsto y esperado no agota sus determinaciones en el momento en que se declara; y al mismo tiempo, esta afirmación no anula en nada la posibilidad de una anticipación de algunos fenómenos, los que hemos calificado de "hechos intramundanos". El tiempo es la condición del aparecer de los hechos bajo su doble registro de previsibilidad y de imprevisibilidad. No hay ninguna contradicción entre la "tesis" heracliteana según la cual el sol cada día es nuevo y aquella según la cual podemos prever su curso. Tenemos así, por primera vez, la posibilidad de satisfacer una exigencia de la que Bergson señaló a justo título que era desconocida por la metafísica del tiempo: otorgar a este un carácter auténticamente innovador. Pero una vez evidenciada la posibilidad de una novedad auténtica en el tiempo, conviene aún hacer una distinción entre muchos modos de aparición de esta novedad, o entre diferentes tipos de novedad, que corresponden a tantos tipos de cambio y de experiencia posible de esos cambios.

Aunque esperado bajo ciertas perspectivas, un hecho intramundano sigue siendo bajo otros respectos irreductible a nuestras esperas. Por previsible que sea, se revela como inédito en el momento en que se produce. Pero lo inédito no es lo inaudito, y toda sorpresa no es del orden de una espera contrariada. Hay una sorpresa que no se extingue una vez que el hecho ha sobrevenido, una sorpresa retrospectiva que acompaña a los acontecimientos decisivos y que, en un sentido, sigue permanente. Incluso pasados, nos superan. El acontecimiento, en efecto, no llega a ser el acontecimiento que es sino una vez que instiló en la aventura de aquel a quien arriba el germen de una transformación en virtud de la cual esta aventura no será más la misma. A diferencia de un hecho, aunque fuese inesperado, un acontecimiento no contraviene solamente a una espera determinada, pone en crisis el horizonte general de nuestras esperas, aquel que vuelve nuestro mundo habitual y habitable, hace vacilar los cimientos de nuestro mundo cotidiano afectando lo posible en su raíz. No modifica solamente *algunos* posibles, reconfigura lo

posible en totalidad para aquel a quien adviene. Lo que vacila así bajo el choque del acontecimiento, no son solo los posibles tales como un adviniente los prevé y se espera allí, sino también los posibles tales como los proyecta y se proyecta allí, los proyectos que estructuran su aventura como proyecto permanente de ella misma; y por consiguiente, no es solo la manera en que comprende el mundo, sino la manera en que se comprende él mismo, en su singularidad, que el acontecimiento alcanza y trastoca. Esta reconfiguración de los posibles del adviniente en totalidad no se produce inmediatamente, no se revela como tal sino según un plazo constitutivo. Incluso los acontecimientos más sorprendentes al principio no adquieren su carácter de acontecimientos sino retrospectivamente, a la medida de los posibles que trastocan, de los proyectos que golpean de inanidad, de la metamorfosis del mundo de la que son los operadores. Un acontecimiento no *es*; *habrá sido* un acontecimiento. Su tiempo es el futuro anterior. No es sino "posteriormente" que el acontecimiento llega a ser el acontecimiento que era, este "posteriormente", este *a posteriori*, pertenece *a priori* al tenor de sentido de su aprioridad. Incluso el acontecimiento más impresionante y más sorprendente en el momento en que se produce como hecho no se declara como tal –como *acontecimiento*– sino cuando ya pasó, a la luz de su propio futuro, es decir a la luz de los posibles que aporta consigo y que posibilita sobreviniendo.

Introduciendo en la aventura del adviniente una realidad desoída, refractaria a sus expectativas, el acontecimiento instaura una ruptura en la cohesión de sentido de su experiencia, prohibiendo que una comprensión integral se produzca. Del acontecimiento, no somos nunca completamente contemporáneos. El acontecimiento no se presenta a nosotros por primera vez sino en la posterioridad [*après-coup*] de una retrospección, de modo que el cambio por él operado no puede ser pensado a la luz del fenómeno de la intratemporalidad. El acontecimiento no es primero futuro como una posibilidad pre-esbozada en el horizonte de nuestras esperas, en el horizonte

del mundo circundante, para ser enseguida vivencia y aprehendido en el presente, después retenido como tal en el recuerdo. A diferencia del hecho, primero futuro, después pasado, el acontecimiento altera toda cronología factual al mismo tiempo que toda coincidencia consigo del presente y de toda presencia plenaria del adviniente con lo que le arriba, *no es presente sino como pasado, a la luz del futuro que abre.* Abre en el tiempo una dehiscencia y un hiato que hace de él un tiempo disyunto, "fuera de sus goznes", según la expresión de Shakespeare. Y puesto que aquel que debe hacer frente a este desgarramiento en la trama de sus posibles, a esta ruptura en la cohesión del sentido de su aventura, no puede sino intentar reintroducir allí a la postre una cohesión apropiándose esta novedad, es decir transformando sus proyectos más propios, aquellos a partir de los cuales se comprende a sí mismo en su propiedad acontecial (en su singularidad), entonces, apropiarse el acontecimiento para el adviniente, es intentar reanudar el hilo de una experiencia, intentar "juntar" el tiempo sin jamás conseguirlo:

> "El tiempo está fuera de sus goznes. Oh suerte maldita
> Que quiere que haya nacido para juntarlo"[53]

Mientras que la sobrevenida de un hecho intramundano es fenomenológicamente determinable con la vara del fenómeno de la intratemporalidad, en la medida en que el hecho: 1) es previsible a partir de su contexto mundano; 2) está realizado enteramente en el presente de su efectuación; 3) es tal que la experiencia que hacemos de él no hace entrar en crisis, de ningún modo, la cohesión del sentido global de nuestra experiencia –al contrario, la prueba no empírica de la sobrevenida de un acontecimiento no puede ser descrita de esta manera–. No olvidemos, sin embargo, que el acontecimiento es siempre también un hecho. Es porque hemos podido describir la

[53] W. Shakespeare, *Hamlet*, acto I, escena 5, v.196-197; trad. José Valverde, *Teatro completo II*, Barcelona, Planeta, p. 302 [Nota del trad.: traducción modificada].

intratemporalidad sin nivelar la dimensión de novedad que pertenece a todo hecho intramundano, incluso al más previsible, que tenemos también ahora los recursos conceptuales para intentar dar cuenta de la sorpresa que pertenece al acontecimiento en su sentido acontecial: ya no solo inédito, sino inaudito, trastocamiento de los posibles proyectuales en su origen. Dicho de otro modo, porque todo hecho, por esperado que sea, encubre una novedad *de derecho* que no es de ningún modo incompatible con su previsibilidad, que algunos hechos pueden exceptuarse del régimen normal de los hechos por los posibles excesivos que mantienen en reserva, y que pueden por eso acceder al rango de acontecimientos y suscitar esta desarticulación de toda cronología factual que pertenece a la modalidad misma de su experiencia. Por tanto, la sobrevenida del acontecimiento puede ser caracterizada por los siguientes rasgos: 1) el acontecimiento es imprevisible, no en el sentido en que nada, aquí, podría ser previsto (pues el acontecimiento también es un hecho), sino en el sentido en que lo que *hace acontecimiento* en un hecho intramundano dado es precisamente lo que, en él, se sustrae a toda previsión; 2) el acontecimiento es prospectivo, en precesión a sí mismo: no es un acontecimiento en el momento en que se produce como hecho, no *habrá sido* un acontecimiento sino a la luz de su futuro; 3) la experiencia del acontecimiento, en tanto que prueba no empírica de lo que, en un hecho, excede su propia efectuación, no es nunca realizada en el presente, no es posible como tal sino de manera retrospectiva.

A la luz de estas determinaciones, es posible afirmar que la sobrevenida de un acontecimiento no es (intra)temporal, sino temporalizante. Un acontecimiento aparece irreductible a su ocurrencia datable como hecho y, por consiguiente, no tiene sentido afirmar de él que primero se anuncia como futuro, para después hacerse pasado: el acontecimiento no es presente como tal sino cuando es ya pasado, a la medida del futuro que ha abierto. Es su propio tener-lugar-como-por-venir-presentándo-se. No es otra cosa que

el plazo-de-su-sobrevenida, lo que dice que "es" intrínsecamente tiempo. O también: no sobreviene en el tiempo, lo temporaliza. Esta afirmación no significa aquí, por las razones que se han vuelto evidentes, que el acontecimiento produciría o engendraría el tiempo como un proceso tan sutil y difícil de describir como se quiera. Significa más bien esto: puesto que el acontecimiento es su propia sobrevenida en instancia, su propia temporización, su dramática es la única a la altura de servir de hilo conductor adecuado para sacar a la luz de la temporalidad de la experiencia humana en tanto que retorna con ella originariamente de *acontecimientos* según la posterioridad [*aprés-coup*] de su temporalización para un adviniente. El sacar a la luz de la temporalización de la experiencia humana a partir de estos nudos críticos de su aventura no es pensable, en régimen metafísico, según la oposición entre un tiempo constituido y un tiempo constituyente; o entre un tiempo del mundo, el de los cronómetros y de los relojes, y el tiempo más originario, condición del primero, que un *Dasein* le "conferiría", aportándole, por así decir, el *tempo* de su temporalización. Lo que traduce la impronta metafísica de esta conceptualidad fenomenológica, es precisamente la distinción entre fenómenos que se despliegan temporalmente y actitudes "temporalizantes" del sujeto –o del *Dasein*–. Pero la descripción de la estructura del cambio que puede ser designada como *sobrevenida de un acontecimiento*, y de las modalidades de experiencia que le corresponden, no da pie a una distinción tan simple. El acontecimiento, dijimos, no es primero futuro, para ser enseguida presente y pasado; no es presente sino como pasado a la luz de su futuro. Pero entonces, su retención no sucede a su aprehensión en el presente, y este no sucede a su espera como por venir. La "memoria" que está aquí en juego no es la conservación *fiel* de un pasado que habría sido presente para un adviniente y del que sería contemporáneo; no es más la conservación de un pasado tal *bajo forma modificada*. No es la memoria la que conserva el acontecimiento, es más bien el acontecimiento lo que da lugar a la memoria. Esta es la manera misma en que el acontecimiento guarda un fututo,

además de su propio pasado; es decir, sigue estructurando los posibles que determinan nuestro presente y nuestra presencia en el presente. A diferencia del recuerdo, esta memoria de base y arquitectónica no es una actitud que el adviniente podría o no adoptar respecto del pasado para figurárselo "en imágenes" o hacer su relato. El acontecimiento nos obliga a pensar el fenómeno de la memoria de otro modo que como una conservación del pasado, cualquiera sea su naturaleza: una memoria que no sería accidental respecto del acontecimiento sino que sería una con él, con su propia dramática; una memoria que no está a disposición del adviniente, sino que dispone de él exponiéndolo a lo que sobrepasa todo recuerdo: la secreta revolución de lo posible. Si la retención significa la preservación del presente tal como fue vivido, ella no puede convenir al acontecimiento que nunca es "vivido" sin más, del que la sobrevenida en exceso de su efectividad rechaza toda posible empiria. No hay retención sino del hecho, pero nunca del acontecimiento en su eventualidad. Tampoco la memoria tiene lugar "al lado" del acontecimiento, le es "central y axial", como dice Péguy, pertenece a su propia fenomenalización como acontecimiento. No somos nosotros quienes retenemos el pasado, es el pasado el que se recuerda en nosotros bajo la figura del acontecimiento, según una memoria que pertenece al modo mismo de su declaración silenciosa o estrepitosa, y se confunde con ella. A través de la memoria del acontecimiento, es el pasado el que se recuerda en nosotros, o más bien, como lo dice Sófocles, es él quien no nos olvida:

> "Nuestra desgracia que nada borra
> Y que no olvida nada"[54]

Seguramente, hay muchas maneras en que una memoria tal, de lo que se recuerda a nosotros y no nos olvida incluso cuando lo

[54] Sófocles, *Electra, in Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 2000, versos 1249-1250, p. 247 [Nota del trad.: traducción modificada].

habremos olvidado, puede estructurarse y manifestarse: según la "memoria" del traumatismo, atormentada y poseída por un pasado que no pasa, o según una memoria apaciguada que confiere al pasado su justa distancia y consiste en una capacidad para no repetirlo. En los dos casos, no somos depositarios pasivos de una memoria; la memoria es memoria de lo que guarda para nosotros un posible, es decir un futuro. En su sentido acontecial, *toda memoria es de lo posible*. Por lo que la memoria viva del acontecimiento, en incesante transformación, no es el recuerdo perenne de lo que puedo o no re-evocar o reactualizar. Aquello de lo que me recuerdo es también lo que me recuerda a mí mismo, y lo que me recuerda a mí es lo que guarda para mí un futuro. Aquello de lo que me recuerdo es lo significativo, pero lo significativo en el momento mismo no es lo significativo más tarde, de manera que la memoria debe sustraerse a toda selección conciente de los recuerdos para poder ser algo como memoria de acontecimientos. Yo no elijo lo memorable, pues si pudiera elegirlo en función de criterios del momento, no sería justamente lo memorable. Toda memoria es deportada en dirección del futuro, de un futuro desconocido por mí mismo que ella contribuye a hacer advenir y del que se recibe ella misma. Lo esencial de nuestra memoria no tiene por tanto que devenir conciente o presente bajo la forma de recuerdos, es el suelo mismo que soporta nuestros pasos y que nos permite avanzar.

Al nivel del análisis de la experiencia estructurada por el acontecimiento, es por consiguiente imposible de distinguir los "objetos" situados en el tiempo, inmutables, datables e indefinidamente reidentificables, y los actos o las actitudes de un sujeto por intermedio de los cuales podrían ser retenidos. La articulación entre los caracteres temporales del acontecimiento (imprevisibilidad, novedad radical, plazo constitutivo), que dependen de lo que llamo "el tiempo" en el segundo volumen de mi hermenéutica acontecial, y los caracteres de su experiencia por un adviniente, que forman lo que llamo la "temporalidad" –esta articulación, para ser

pensada, requiere de otros recursos conceptuales. No puedo detenerme en ello, aunque se trata del centro de todas estas investigaciones–. Despojando toda presencia plena consigo mismo de un sujeto que podría "conferir" el tiempo a los objetos o a los entes en medio de sus "actitudes temporalizantes", el acontecimiento nos obliga a concebir la articulación del tiempo y de la temporalidad de una manera diferente de la que se podría extraer de los análisis de Husserl y de Heidegger. Irreductiblemente dia-crónico, el acontecimiento es lo que altera toda sincronía de la conciencia, toda presencia infalible del *Dasein* de lo que le fue presente; y, por consiguiente, toda tentativa para reunir la temporalidad en presencia a la medida de nuestra propia presencia. Nada reunirá nuestra temporalidad que se escapa ella misma y nos escapa. Nada, si no es un prejuicio metafísico que continúa reinando hasta en Heidegger.

[Traducción de Patricio Mena]

Lo posible y el acontecimiento

Lo posible y el acontecimiento[1]

La cuestión del tiempo no fue abordada por Heidegger, como lo reconoce expresamente él mismo, sino en la óptica restringida y rigurosamente determinada de *otro cuestionamiento* –del que el esfuerzo sostenido de *Ser y Tiempo* consiste en justificar a la vez su pertinencia y su necesidad–, aquel que pregunta en dirección al *ser en cuanto tal*: "En efecto, no lo olvidemos: no nos preguntamos, sin más y simplemente, por el tiempo o por la experiencia del tiempo, sino que debemos necesariamente preguntarnos por el tiempo *porque* y *en la medida en que* el ser es comprendido a partir del tiempo, a la luz del tiempo. No nos preguntamos por el tiempo no importa como y sin orientación, pues *la manera* en que le cuestionamos, así como el *alcance* de este cuestionamiento, nos están ya prescritos *por la cuestión del ser*; dicho de otro modo, por lo que sabemos *de éste mismo*, haciendo abstracción de su ligazón con el tiempo."[2] Esta

[1]La versión que ofrecemos de este texto fue modificada en muchos puntos con relación a su versión inicial, en particular gracias a la publicación aparecida entre tiempo del tomo 60 de la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu, Madrid, Siruela, 2005), cuyo contenido solo era accesible, en el momento de la primera aparición de nuestro texto, por intermedio de un resumen (por otra parte excelente) de Thomas Sheehan. A pesar de las correcciones que hemos agregado a algunas formulaciones de nuestro antiguo artículo de más de diez años, hemos dejado su terminología a veces dudosa, que difiere en algunos puntos esenciales de la de *L'événement et le monde* y de *L'événement et le temps*.

[2] *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, t. 31, pp. 123-124.

afirmación de Heidegger es capital por varios motivos: por una parte, porque ella atribuye un "alcance" (necesariamente *restringido*) al cuestionamiento puesto en obra en *Ser y Tiempo*, y parece dejar abierta la posibilidad de otra problemática que ya no examinaría el tiempo en el horizonte de la cuestión del ser[3]; por otra, porque, como lo afirma también Heidegger, si "la formalidad" (*Formalität*) es indisociable de toda caracterización ontológica[4], entonces el análisis de la temporalidad extática, abordada en la óptica de un cuestionamiento ontológico, no podría escapar a un cierto *formalismo*.

De esta doble consignación se desprenden dos órdenes de cuestiones. El primero, *interno* a la obra misma de Heidegger: esta limitación de la pregunta en dirección al tiempo mismo a una problemática de un lado a otro ontológica, ¿no entra acaso en contradicción con el proyecto constantemente declarado de "interpretar la temporalidad a partir de ella misma"[5], o de "hablar temporalmente del tiempo"[6]? El segundo, que la traspasa: ¿no se requiere, para llevar a cabo la tarea que Heidegger mismo entrevió, sustraer enteramente el tiempo al horizonte de la cuestión del ser? ¿No vendría esto, en un único y mismo gesto, a *desformalizar* el tiempo? Pensar temporalmente el tiempo, para corresponder al cuidado de Heidegger, sería entonces intentar pensar cómo la temporalidad *se temporaliza*, intentar pensar el *surgimiento* mismo de la temporalidad extática en la unidad constatada de sus éxtasis. ¿En qué consiste, por consi-

[3] Se podría, ciertamente, objetar que Heidegger formuló a menudo el problema que era el suyo en términos rigurosamente inversos: se trata, en efecto, en *Ser y Tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997), y en su prolongamiento, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (trad. José García, Madrid, Trotta, 2000) de interpretar el ser a la luz de la temporalidad, determinada ella misma, a la manera del *agathón* platónico, como el verdadero *epékeina tes ousías* (*Ibid.*, p. 343 y ss.). Pero pensar el tiempo como lo "más allá del ser", es aún pensarlo *a partir del ser*, es todavía abordarlo y circunscribirlo en el horizonte de un cuestionamiento *ontológico*.

[4] *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 269.

[5] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe*, op. cit., t. 26, p. 267.

[6] *El concepto de tiempo*, trad. Raúl Pallás y Jesús Escudero, Madrid, Mínima Trotta, 1999, p. 60.

guiente, un tal proyecto, y acaso no es requerido, precisamente, por la conceptualidad misma de *Ser y Tiempo*, allí donde esta se topa quizás con sus límites: a propósito de la relación del acontecimiento y de lo posible?

La reducción del acontecimiento y la elucidación del sentido fenomenológico originario de lo posible.

¿Por qué comenzar por estas dos nociones: lo posible y el acontecimiento? ¿Cuál es el rol que juegan estos dos conceptos en la ontología fundamental, y que les confiere un primado metodológico en el intento por responder a las preguntas planteadas? Este rol puede ser puesto de relieve tanto mejor si nos esforzamos en seguir la elaboración progresiva del concepto de temporalidad extática a partir de los análisis que Heidegger consagra, a comienzos de 1920, a la temporalidad de la vida cristiana originaria. El principio de conjunto de estos análisis se puede formular de la siguiente manera: el esclarecimiento del sentido fenomenológico originario de la temporalidad de la vida cristiana reposa en una *desmundanización* del acontecimiento escatológico y –a través de la puesta en evidencia de las modalidades según las cuales este acontecimiento es *vivido*, es decir "experienciado" desde entonces según el modo de la esperanza–, en la *reducción* de este acontecimiento, en tanto que fenómeno del mundo, al "como" (*Wie*) de su aparecer en y por la experiencia fáctica de la vida; resumiendo, en la *subordinación* de este acontecimiento a su *posibilidad* para el cristiano, en tanto que esta posibilidad condiciona la transformación de su vida fáctica misma íntegramente.

En efecto, en 1920-1921, Heidegger ofrece en Freiburg un curso titulado "Introducción a la fenomenología de la religión", cuya segunda parte está consagrada a una explicitación del cristianismo original que sigue el hilo conductor de las dos Epístolas de Pablo

a los Tesalonicenses[7]. Se trata de elucidar "la experiencia fáctica de la vida" propia del cristianismo de los orígenes –el concepto de "vida" escapa aquí por principio a todo naturalismo y a todo biologismo[8]–, tal y como ella transparece al interior de una conceptualidad que todavía no ha sido alterada por la introducción de elementos salidos de la filosofía griega, y tal como ella puede ser descrita a través de un cierto número de rasgos fenomenológicos que suministran un primer esbozo muy coherente de la futura analítica del *Dasein*: 1 / En toda experiencia fáctica de la vida está co-implicada esencialmente una experiencia del mundo: "Vida y mundo no son realidades existentes por sí mismas, apartadas una de otra [...] El mundo es la categoría fundamental, el tenor de sentido del fenómeno vida"[9]. 2 / La vida fáctica se define esencialmente por la *Bekummerung*, por la preocupación[10], concepto que anticipa al ontológico-existencial de cuidado (*Sorge*). 3 / Esta vida tiende a ocultarse ante ella misma, a re-cubrirse, a auto-disimularse. Ella se caracteriza por el fenómeno que Heidegger llama, en esos años, ruina (*Ruinanz*), y a veces también "inclinación a la caída" (*Verfallensgeneigtheit*)[11], y que prefigura el *Verfallen* de *Ser y Tiempo*. 4 / Por último, todos estos caracteres deben ser liberados

[7] Cf. *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit.

[8] Es lo que indica la doble referencia, subyacente a los primeros cursos de Heidegger, por una parte, a Dilthey y a su concepto de vida (cf. *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und P. York von Wartenburg, 1877-1897*, Halle, Niemeyer, 1923, carta del primero, fines de agosto – comienzos de septiembre de 1897, p. 247: "Es necesario partir de la vida. Lo que no significa que ésta deba ser analizada, sino que es necesario revivirla en sus formas y sacar las consecuencias internas que se encuentran en ella. La filosofía es una actividad que lleva a la conciencia y piensa a fondo la vida, es decir el *sujeto* en sus *relaciones*, en tanto que *vitalidad*"), y, por otra parte, al concepto propiamente paulino de vida (*zoè*), que remite a la vida en el Cristo –la fe– en oposición a la vida en la carne – el pecado o la muerte (cf. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Victor Martínez de Lapera, Salamanca, Sígueme, 1987, t. I, 2ª parte, cap. 4, § 18, pp. 264-265; Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit. p. 129: "La vida no es para Pablo una mera secuencia de vivencias, ella *es* solo en la medida en que él la *tiene*".

[9] *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Gesamtausgabe*, op. cit., t. 61, p. 86.

[10] Tomamos prestada esta traducción de J. Greisch, *L'arbre de la vie et l'arbre de savoir*, Paris, Cerf, 2000.

[11] Cf. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. Jesús Escudero, Madrid, Trotta, 2002, pp. 38-39.

fenomenológicamente de la vida fáctica misma, y requieren por consiguiente una pre-comprensión (*Vorgriff*) de esta vida enraizada en esta vida misma[12]. Es a partir de estas consideraciones primarias sobre el concepto fenomenológico de vida que una interpretación de las Epístolas de Pablo se vuelve posible. Interpretación propiamente *filosófica* que se concentra más particularmente en torno al problema de la temporalidad de la vida fáctica en el cristianismo originario.

La cuestión esencial de una "fenomenología de la religión" no puede ser sino la siguiente: *¿según cuál modo de donación* Dios se deja convocar ante la vida del cristiano? Este "modo de donación", responde Heidegger, es primeramente temporal: "La religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal"[13]. Inversamente, "el sentido de la temporalidad [de la vida cristiana] se determina a partir de [su] relación fundamental con Dios"[14]. El centro de la vida cristiana, en efecto, es el problema escatológico del retorno del Cristo al final de los tiempos, o también de su *parusía*. Esta *parousía*, aquí no debe ser entendida originariamente como presencia (*Anwesenheit*), a semejanza de la significación griega corriente del término, sino como "la reaparición del ya aparecido Mesías"[15]. A este retorno en gloria del Cristo, el cristiano se remite a través de la esperanza (*elpís*). ¿Pero cuál es la estructura fenomenológica de esta última? ¿La esperanza (*Hoffnung*) cristiana se limita a la espera (*Erwartung*) de algo objetivamente accesible y captable? En ningún caso. Heidegger distingue expresamente el sentido de la escatología cristiana, tal y como se esclarece en las Epístolas Paulinas, de aquel que regía, antes de ella, en el pensamiento judío: mientras que en el judaísmo el *eschaton* está constituido por la venida próxima del Mesías en tanto

[12] *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Gesamtausgabe*, op. cit., p. 120.
[13] *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit. p. 109.
[14] *Ibid.*, p. 146.
[15] *Ibid.*, p. 131.

que acontecimiento (*Ereignis*) futuro, la estructura de la esperanza cristiana es distinta, puesto que aquí no se trata solamente de la espera (*Erwartung*) de un acontecimiento por venir, sino de la parusía divina como *retorno* del Cristo en su gloria –*segunda* venida que, por consiguiente, no tiene sentido más que en relación con una primera venida: la del Cristo de carne que se hizo hombre–. De modo que la experiencia cristiana del tiempo estaría suspendida entre un "ya" y un "todavía no" que le confieren su estructura propia. Pero este "ya" no remite solamente a un acontecimiento pasado, ni el "todavía no" a un acontecimiento por venir. Al contrario, la tensión entre el "ya" y el "todavía no" es constitutiva de la temporalidad del cristiano por cuanto éste está *ya* justificado –a condición de tener la fe: "Habiendo, pues, recibido de la fe la justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo"[16]–, pero donde esta justificación permanece *todavía por venir*, lo cual hace de la existencia cristiana una *esperanza* de salvación: "En cuanto a nosotros [...] esperamos la justicia anhelada"[17]. Precisamente porque el *escathon* del retorno del Mesías no es un acontecimiento objetivamente captable que pudiera resaltarse en una temporalidad sucesiva y lineal, por esto la temporalidad de la experiencia de la vida fáctica requiere una interpretación fenomenológica que vaya más allá del concepto ordinario y *objetivo* de tiempo. Así, Heidegger pone en evidencia que los conceptos a través de los cuales Pablo aprehende el fenómeno temporal no son tomados de un recuento objetivo del tiempo, sino de la estructuración íntima de la experiencia fáctica de la vida misma. Es el caso, en particular, cuando Pablo afirma, a propósito de los Tesalonicenses, que "él conoce su haber llegado a ser (*genêthênái*)"[18]. Este haber llegado a ser, *das Gewordensein*, remite aquí a una dimensión constitutiva de la vida

[16] *Epístola a los Romanos*, V, 1, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998.
[17] *Ibid.*, *Epístola a los Gálatas*, V, 5. Sobre esta tensión de la existencia cristiana entre un "ya" y un "todavía no", cf. R. Bultmann, *op. cit.*, t. I, 2ª parte, § 29 y § 33 a 35.
[18] *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 122.

fáctica que el cristiano no cesa de experimentar tan pronto experimenta esta última, y de ningún modo a un simple acontecimiento realizado que ha dejado de alguna manera "detrás de él" : "El haber llegado a ser, pues, no es un acontecimiento (*Vorkommnis*) cualquiera en la vida, sino que es más bien constantemente co-experienciado de modo que su ser en el ahora presente [aquel de los Tesalonicenses] es su haber llegado a ser. Su haber llegado a ser es su ser en un ahora presente"[19]. Un tal "pasado", por tanto, de ningún modo remite a acontecimientos pasados –y superados–, no es comprensible con la vara de un tiempo concebido como secuencia de vivencias (*Ablauf von Erlebnissen*)[20]; señala en dirección a lo que *Ser y Tiempo* llamará "haber-sido" (*Gewesenheit*)[21], es decir a un éxtasis del tiempo que determina originariamente el instante y el porvenir, y se temporaliza co-originariamente con ellos. Es, pues, solamente como "haber llegado a ser" que el "ya" puede estructurar la vida cristiana originaria y conferirle su estructura escatológica. Y, asimismo, el "todavía no" que pertenece a esta vida no puede ser interpretado fenomenológicamente a partir del fenómeno de la espera de un acontecimiento futuro: el sentido fenomenológico originario del porvenir es aquí indisociable de la elucidación de la esperanza. Esto se pone de manifiesto en el capítulo quinto de la Epístola a los Tesalonicenses, que es el verdadero centro neurálgico de todo el comentario de Heidegger. Solo en este capítulo la estructura temporal de la experiencia cristiana se devela en su totalidad de la manera más aguda. La pregunta planteada a Pablo por sus interlocutores es aquella que pregunta por el momento en el que se producirá la *parusía*, o, como lo dice Heidegger, por su "cuándo": ¿es inminente el retorno del Mesías? ¿Es necesario esperar todavía un tiempo largo? Pablo responde descalificando esta pregunta, y substituyéndola por el problema del *cómo* de la vida fáctica misma:

[19] *Ibid.*, p. 123.
[20] *Ibid.*, p. 129.
[21] Cf. Thomas Sheehan, "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion'", *in The Personalist*, LX, 3, 1979, p. 320.

"En cuanto a los tiempos [*chronoi*, que Heidegger restituye, en singular, por *Zeit*] y a los instantes [*kairoi*, que Heidegger vierte, también en singular, por *Augenblick*], ustedes no tienen necesidad, hermanos, que les escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche. Cuando digan: 'paz y seguridad', entonces mismo, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores del parto; y no escaparán. Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos ni de la noche ni de las tinieblas. Así pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios."[22] En este pasaje, Pablo reconduce la pregunta por el "cuándo" del fin de los tiempos hacia la de las modalidades diferentes del vivir (*zwie verschiedene Weisen des Lebens*)[23]: lo que importa no es *cuándo* se va a producir la parusía del Cristo –puesto que el Hijo mismo ignora el día y la hora–, sino más bien *en cuál disposición* debe estar el cristiano para mantenerse abierto a esta *parousía*. Lo que importa es mantenerse en "vigilia" para no dejarse sorprender por Aquel que vendrá como ladrón en la noche. Ambas modalidades diferenciadas del vivir prefiguran aquí la distinción existencial de la autenticidad y de la inautenticidad, como lo atestigua el comentario de Heidegger a este pasaje: "Aquellos que encuentran reposo y seguridad en este mundo son los que se apegan a este mundo, porque éste les brinda paz y seguridad [...] su espera (*Erwarten*) se absorbe en lo que la vida les procura. Porque ellos viven en esta espera, ellos están consagrados a la perdición (*Verderben*) y no pueden escaparle. No pueden salvarse porque no se poseen a sí mismos (*sie sich selbst nicht haben*), porque han olvidado su sí propio (*das eigene Selbst*); porque no se poseen a sí mismos con la claridad del auténtico saber (*eigentlichen Wissens*)"[24]. Por tanto, aquellos que es-

[22] *Biblia de Jerusalén, op. cit., Epístola a los tesalonicenses*, V, 1-6.
[23] *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 131.
[24] *Ibid.*, p. 132.

peran el *eschaton* del fin de los tiempos como un simple acontecimiento por venir, aquellos que quisieran conocer el día y la hora, por esto mismo son golpeados por la ruina; no existen más que en la caída, como diría *Ser y Tiempo*, están absorbidos por el mundo del que se preocupan y a partir del que se comprenden (es decir se desconocen); viven en el olvido de su ipseidad auténtica, lejos de ellos mismos, "en las tinieblas". Su espera es entera "para este mundo", y por ello conciben la parusía del Cristo como un simple acontecimiento futuro (que tomaría lugar al lado de otros acontecimientos *en* el mundo), interpretado temporalmente como un presente por venir. Si ellos creen poder esperar simplemente este acontecimiento como si debiera suceder "un día", e incluso "especular" (*speculieren*) sobre el momento en que sobrevendrá –mientras que, precisa Heidegger, "el cuándo (*das Wann*) [de este acontecimiento] no es de ninguna manera captable objetivamente"[25]–, es porque ellos comprenden la temporalidad misma como una cronología objetiva, como una sucesión de ahoras, según un concepto de "tiempo" que Heidegger, más tarde, calificará de "vulgar".

Sus hermanos, aquellos que no viven en las tinieblas, que son los "hijos del día" y que viven a plena luz, no esquivan la inseguridad (*Unsicherheit*) fundamental del "día y la hora", y, por consiguiente, de su propia vida: pues, subraya Heidegger, "para la vida cristiana no hay ninguna seguridad; sin duda, lo más característico de las significatividades fundamentales (*Grundbedeutenheiten*) de la vida fáctica es la constante inseguridad"[26]. Y por ello Pablo los conmina a que se preocupen no tanto del *cuándo*, sino más bien del *cómo* de su vida. Ellos han de remitirse, por tanto, a la segunda venida del Cristo no en el modo de la espera (*Erwartung*) de un acontecimiento por venir, sino en el modo de un estar-vigilante (*wachsam sein*)

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*, p. 133.

para un posible que en cualquier instante les caiga encima desde su inminencia. La "inminencia" de este posible no es comprendida aquí como un simple "futuro próximo", como un presente que será (pronto) efectivo, es decir con la vara de una temporalidad sucesiva y objetivamente captable, sino como un posible que *no es sino* posible y del que la *posibilidad* misma constituye su esencial "realidad". Si de este modo ellos pueden mantenerse despiertos, en el instante, en vista de un posible que no es más que posible, es porque, precisa Heidegger, poseen un conocimiento previo –"pues ustedes lo saben exactamente (*oídate*)"– en virtud de lo que ellos son *ya*. Conocimiento que se enraíza, por consiguiente, en su haber llegado a ser (*Gewordensein*) más propio. De manera que, el instante (*Augenblick*) de la vigilia, en su inseguridad congénita y angustiante –prefiguración de la *Unheimlichkeit* de *Ser y Tiempo*, descubierta en la angustia como fundamento de la ipseidad–, es lo que resulta de la anticipación de un posible (la venida del Cristo como *segunda* venida) que está abierto al cristiano en virtud de lo que *ya* es, es decir de una comprensión previa de sí mismo. *El instante que resulta de la esperanza de un posible en todo instante en tanto que retorno hacia el haber llegado a ser más propio*: tal sería pues, captada en su estructura formal, la temporalidad de la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo originario. Solo aquel que, manteniéndose despierto en el instante en vista de un posible inminente se relaciona con su haber llegado a ser en un saber de sí auténtico, solo aquel *se posee verdaderamente él mismo*; y, accediendo así a su Sí auténtico (*eigene Selbst*) ante Dios, puede ser, por consiguiente, salvado.

¿Qué puede enseñarnos esta lectura heideggeriana de las Epístolas a los Tesalonicenses sobre la génesis de *Ser y Tiempo* y, más particularmente, sobre la elaboración del concepto de "temporalidad auténtica"? ¿Este punto de partida es simplemente fortuito? ¿No decide éste, en una cierta medida, el destino de la obra, según ese aforismo que Heidegger gusta de citar: "Proveniencia es siempre

por venir"[27]? ¿Sobre qué reposa, en efecto, toda la interpretación heideggeriana de Pablo? Podemos esbozar esta respuesta: sobre la supresión de una ambigüedad que permanece constantemente presente en las Epístolas Paulinas, y que decide en última instancia sobre el sentido mismo de la escatología. Bultmann resume esta ambigüedad cuando escribe: "Aunque Pablo continúa esperando la venida del fin del mundo como un drama cósmico que se develará con la parusía inminente del Cristo (I. *Tes.*, IV, 16; I. *Cor.*, XV, 23, 51 ss.), esto no puede ser más que el complemento y la confirmación del acontecimiento escatológico que ha comenzado ya desde ahora"[28]. Acontecimiento ya presente (aquel que tiene fe está *ya* justificado) y sin embargo *todavía por venir*: es en esta tensión misma que reside toda la estructuración de la escatología cristiana[29]. Ahora bien, Heidegger, en su interpretación, no subraya más que uno de los aspectos de esta escatología, y *reduce*, por el contrario (en el sentido fenomenológico del término), toda concepción del fin del mundo como "drama cósmico" que sobrevendría en un momento dado del tiempo concebido como sucesión de ahoras. Lo que da a la temporalidad de la experiencia fáctica de la vida cristiana su estructura auténtica, aquello no es la espera de un acontecimiento del mundo, sino la vigilia del cristiano ante la inminencia de un posible en todo instante. Si nosotros tenemos aquí el *analogon* de una reducción fenomenológica, incluso si Heidegger no emplea el término, esto es así en la medida en que la reducción es el método permanente de reconducir lo que aparece a su modo de aparecer, de pasar, para todo fenómeno, de su *Was* a su *Wie*. Ahora bien, solo tal modificación de la mirada permite acceder, a través de la

---

[27] *De camino al habla*, trad. Ives Zimmermann, Barcelona, Serbal-Guitard, 1987, p. 88: "Sin esta proveniencia teológica, escribe Heidegger, yo no hubiera llegado nunca al camino del pensamiento. Pero procedencia también es siempre porvenir".

[28] R. Bultmann, *op. cit.*, § 34, p. 365.

[29] La ambivalencia tiende a atenuarse en el Evangelio de Juan, respecto del cual se puede afirmar una "espiritualización o una interiorización de la escatología" (R. Bultmann, "La escatología del Evangelio de Juan", *in Creer y comprender*, Vol. I, trad. D. Eloy Requena, Madrid, Studivm ed., 1974, p. 128 y ss). En este sentido, la lectura de Heidegger, como se va a ver, inflexiona la escatología en un sentido joánico.

puesta fuera de juego de la parusía como acontecimiento mundano futuro, al fenómeno de la esperanza en su tenor de sentido cristiano, en tanto que modalidad de experiencia de la vida fáctica y, por consiguiente, a su temporalidad –reducción que permite, desde entonces, dar derecho al sentido fenomenológico originario de lo posible tal como él determina y atraviesa la vida fáctica entera (como, más tarde, la existencia del *Dasein*)–. Se percibe, por consiguiente, el punto contra el cual tropezará casi inevitablemente la interpretación heideggeriana de Pablo: la imposibilidad de una reducción *total* del acontecimiento a lo posible. Desde el punto de vista paulino, en efecto, la parusía del Cristo no puede ser pensada *exclusivamente* como un posible, ella debe poder ser pensada *también* como acontecimiento por venir. El camino hacia *Ser y Tiempo* parece desde entonces trazado: puesto que la reducción del acontecimiento escatológico y su subordinación a lo posible no puede llegar a su término partiendo del pensamiento cristiano, puesto que permanece todavía, en esta perspectiva, un residuo a la reducción fenomenológica, un núcleo de positividad factual literalmente irreductible, va a ser preciso cambiar de rumbo y, por así decirlo, de horizonte, y situarse de entrada en el punto de vista de un ateismo metodológico[30]. ¿En qué consiste, más precisamente, esta *radicalización* de la problemática temporal que constituye al mismo tiempo una *reducción* –esta vez radical– del acontecimiento? Esta consiste en una sustitución cuyo sentido es decisivo: el ser-en-vigilia instantáneo como esperanza en el retorno del Cristo es sustituido por el-ser-vuelto-hacia-la-muerte como resolución auténtica en el instante (*Augenblick*) firme y translúcido (*durchsichtig*); la presencia ante Dios es sustituida por la mortalidad del *Dasein* en tanto que posibilidad de su ser, posibilidad de su imposibilidad. Pues solo la reducción del acontecimiento hace surgir lo posible como posible. Es esto lo que van a confirmar los análisis de *Ser y Tiempo* consagrados al existencial del morir (*Sterben*).

[30] *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 108: "La investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo".

En el marco restringido de esta búsqueda, no podemos ofrecer sino una caracterización sumaria y esquemática de estos análisis, por lo demás bien conocidos, y remitir las más de las veces al lector a los textos mismos. Toda la marcha de *Ser y Tiempo*, en el capítulo consagrado al ser-vuelto-hacia-la-muerte (§ 46 y ss.), consiste nuevamente en una *reducción* del *acontecimiento* de la muerte con el objetivo de hacer surgir a plena luz al fenómeno existencial de la *mortalidad* del *Dasein*, como *posibilidad* insigne, irrealizable y en este sentido también insuperable, del ser-en-el-mundo. El resultado de la interpretación preliminar del *Dasein*, considerado desde el punto de vista de la cotidianidad, fue la evidenciación del *ser* del ente ejemplar como cuidado. Pero si el cuidado (*Sorge*) es una estructura cada vez *total*, que articula indisociablemente los tres caracteres ontológicos de la existencia: el-ser-anticipándose-a-sí (existencialidad), el ser-ya-en-un-mundo (facticidad) y el ser-en-medio-el-ente-intramundano (caída), ¿qué es lo que asegura la *totalidad* de esta estructura? Solo el fenómeno del ser-vuelto-hacia-la-muerte, a condición de ser interpretado *originariamente*, puede nutrir una respuesta a esta pregunta por la totalidad del todo estructural del *Dasein*. No obstante, comprendiendo primeramente el sentido de esta totalidad como "acabamiento" o "cumplimiento" (*Abgeschlossenheit, Vollendung*), los análisis de *Ser y Tiempo* desembocan en un impasse; pues estos conceptos no convienen más que a las realidades subsistentes (*vorhanden*). "El fruto madura" significa, ontológicamente, "el fruto llega a su término" (*vollendet*), alcanza su completud propia; todas sus virtualidades se encuentran realizadas con su llegar a la madurez. ¿Pero sucede lo mismo con el hombre? Ciertamente, con la muerte, el *Dasein* "ha realizado su camino". ¿Pero ha llegado a un cumplimiento en el sentido de que todas sus virtualidades propias habrían sido actualizadas, como el puzzle se completa luego que adjunto la última pieza? No: pues el *Dasein*, muriendo, no ha agotado sus posibilidades específicas; más bien, le son *suprimidas*. El sentido existencial del morir no es comprensible a la manera en que es captado el "fin" de un ente subsistente. "El

terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin (*Zu-Ende-sein*) del Dasein, sino un *estar vuelto hacia el fin* (*Sein zum Ende*) de parte de este ente."[31]

¿Pero qué significa existencialmente este "estar-vuelto-hacia-el-fin"? De seguro, no la espera (*Erwartung*) de un acontecimiento por venir, que sería experimentable en el mundo; pues la muerte, como fin de la experiencia, vuelve imposible la experiencia del fin. Esta imposibilidad de experimentar la muerte como un acontecimiento intramundano no resulta de ninguna manera de una limitación de mi poder cognitivo, sino de la estructuración ontológica del ente que yo soy. Si la muerte en cuanto tal es inexperimentable, es porque en el momento mismo en que el *Dasein* experiencia *(éprouve)* la pérdida del ser-en-el-mundo, él no es ya incluso determinable como *Dasein*, "se sustrae fundamentalmente a la posibilidad de ser experimentado"[32]. Se puede afirmar del *Dasein* aquello que Jack London dice de su héroe en el umbral de la muerte, que experimenta la inquietud de un conocimiento por siempre imposible: "En el momento mismo en que él lo supo [lo que era la muerte], dejó de saberlo"[33]. Así, "el paso al no-ser-más-Ahí saca precisamente al *Dasein* fuera de la posibilidad de experimentar este mismo paso y de comprenderlo en tanto que experimentado"[34].

El "rodeo" por la experiencia "objetivamente accesible" de la muerte de los otros tampoco permite responder a la cuestión de la *totalidad* del todo estructural del *Dasein* como cuidado. En efecto, el fenómeno de la muerte de los otros reconduce a las mismas aporías que el de mi propia muerte: lejos de nutrir "una donación objetiva

[31] *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 266.
[32] *Ibid.*, p. 258.
[33] Jack London, *Martin Eden*, trad. Marta Salís, Barcelona, Alba Editorial, 2007, última frase de la novela.
[34] *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 259 [Nota del Trad.: Traducción modificada].

de la muerte"[35] como acontecimiento intramundano, confirma la inexperimentabilidad congénita de un tal "fenómeno": "No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente 'asistimos' a él"[36]. Si en la cotidianidad el *Dasein* cadente se confunde enteramente con el Uno [*das Man*], donde "cada uno es otro y nadie es sí-mismo", si, en la identificación común al mundo, "se es aquello de lo que se preocupa" y cada *Dasein* puede, en ciertos límites, ser el otro *Dasein*, el fenómeno de la muerte, al contrario, suspende esta posibilidad del Uno y se rehúsa por esencia a toda delegación: *"Nadie puede tomarle al otro su morir"*[37]. A lo más, se puede morir *por* otro, es decir sacrificarse para él, sin por ello *sustituirle* en lo que constituye una posibilidad inesquivable de su ser: su esencial mortalidad. La muerte es una posibilidad que cada *Dasein* debe asumir insustituiblemente en primera persona: ella está ontológicamente constituida por la míidad (*Jemeinigkeit*) como carácter fundamental de su ser.

Sin embargo, el presupuesto mayor de todos estos análisis, presupuesto jamás interrogado por Heidegger y del que es preciso medir su alcance, es que todo acontecimiento en tanto que tal debe ser *experimentable* a la manera como lo es un *dato*, es decir empírica y objetivamente accesible. Pues del carácter indubitablemente inexperimentable de la muerte de los otros – "el morir no es un incidente (*keine Begebenheit*), sino un fenómeno solo existencialmente comprensible, y esto en un sentido insigne, que habrá que ceñir todavía más de cerca"[38]–, Heidegger concluirá en seguida su carácter no aconteciario. ¿Pero acaso todo acontecimiento, en cuanto tal, es un "dato"? ¿La experiencia, la empirie, "la experimentabilidad" constituyen, pues, la única medida del acontecimiento en su

[35] *Ibid.*[Nota del Trad.: Traducción modificada].
[36] *Ibid.*, p. 260.
[37] *Ibid.*, p. 261 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[38] *Ibid.*

acontecialidad? ¿El acontecimiento no es precisamente "inexperimentable" –según la vara de un concepto empirista de "experiencia"[39]–, y esto, precisamente, *en tanto que acontecimiento?* O, para decirlo de otro modo, ¿todo acontecimiento puede concebirse sin más como un "hecho de experiencia (*Erfahrungstatsache*)"[40]? Cualesquiera puedan ser por el momento las respuestas a estas preguntas, el resultado de los análisis precedentes es el haber sustraído el fenómeno de la muerte a toda captación de éste en el sentido de un acontecimiento.

Morir, en el sentido existencial, significa una manera de ser del *Dasein*, una manera de ser que se enraíza, por consiguiente, en la estructura del cuidado: primeramente, en efecto, la muerte es una *posibilidad de ser* que el *Dasein* tiene que asumir cada vez; ella concierne a su *poder-ser* en el mundo (la existencialidad), puesto que ella es la posibilidad última de no más ser (o, mejor, de no más *poder-ser*) en el mundo. En segundo lugar, el *Dasein* tiene que asumir esta posibilidad insigne de su existencia de tal modo que él ya siempre está *arrojado* en ella. El *Dasein* es remitido a la muerte desde el instante en que nace: *"Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben"* [41]. Este segundo momento del concepto existencial de muerte es aquel de la facticidad: "Así se precisa el concepto existencial del morir como un arrojado estar vuelto hacia el más propio, irrespectivo e intraspasable, poder-ser"[42]. Ahora bien, en la primera parte de *Ser y Tiempo*, la angustia había ya puesto de manifiesto, en tanto que *Grundstimmung*, esta disposición fundamental e insigne del *Dasein* que hacía posible un dato fenomenológico de este ente en su todo, y preparaba el "suelo" para la determinación

[39] Heidegger hablará más adelante, para distanciarla, de la "certidumbre *empírica*" (*empirische Gewissheit*) de la muerte (*Ibid.*, p. 277).
[40] *Ibid.*
[41] Cita de *Der Ackermann aus Böhmen, ibid.*, p. 266.
[42] *Ibid.*, p. 271.

originaria de su ser como cuidado. La angustia recoge en ella los dos momentos fundamentales de la existencia y de la facticidad: el angustiarse comporta, en efecto, como toda *Stimmung*, dos caracteres esenciales, el "ante-qué (*das Wovor*) y el por-lo-que (*das Worum*): "el ante-qué de la angustia es el ser-en-el-mundo en condición de arrojado; el por-lo-que de la angustia es el poder-ser-en-el-mundo"[43]. Pero puesto que "ser-arrojado en el mundo" significa, más fundamentalmente, ser-arrojado en la muerte (en la posibilidad de no [poder] ser-en-el-mundo), y que el poder-ser significa asunción de esta posibilidad insigne e insuperable de mi propia imposibilidad, entonces el concepto existencial del *morir* es rigurosamente idéntico con el fenómeno de la angustia asido en su tenor existencial. "El ser-vuelto-hacia-la-muerte es esencialmente angustia"[44]. Para el *Dasein*, morir (*sterben*) no tiene el sentido de un deceso (*Ableben*) factual, sino que significa existencialmente ser-arrojado en una posibilidad insigne de su ser y angustiarse en vista de esta posibilidad tan pronto "vive": *"Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimment, sobald es ist"*[45]. La asunción de este poder-ser último e insuperable en el cual el *Dasein* es arrojado solo es posible en la angustia, porque todo angustiarse factual es fundamentalmente un angustiarse *vuelto hacia* la muerte.

Pero tal como la angustia es por lo regular "recubierta" en la incuria del Uno, asimismo el fenómeno existencial del ser-vuelto-hacia-la-muerte, en tanto que se enraíza en el cuidado, comprende un tercer momento: la caída. Lo que prima, en la inteligencia cotidiana de la muerte, no es el *poder-ser* en el cual todo *Dasein* está arrojado

[43] *Ibid.*, p. 213 [Nota del Trad.: Traducción modificada]. Por ejemplo, el miedo es miedo *ante* tal ente, y miedo *por* mí: en la angustia, estos dos caracteres coinciden, en razón de lo cual el fenómeno existencial del morir es rigurosamente idéntico a la angustia verdadera, que es angustia *ante* el ser-arrojado (*Geworfenheit*) en la muerte, *por* un ente que es ser-vuelto hacia-la-muerte.

[44] *Ibid.*, pp. 285.

[45] *Ibid.*, p. 266: "La muerte es una manera de ser de la que el *Dasein* se hace cargo tan pronto como él es".

tan pronto existe, sino el *acontecimiento* intramundano de la muerte: el Uno "'conoce' la muerte como un accidente que sobreviene constantemente, como un 'caso de muerte'. Este o aquel, cercano o lejano, 'muere'. Desconocidos 'mueren' diariamente y a toda hora. Por lo cual, 'la muerte' comparece como un acontecimiento sabido, que sobreviene dentro del mundo (*bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis*)"[46]. Aquel que muere, ese no es el Sí-mismo aislado en la angustia, sino el Uno anónimo e indeterminado. La cotidianidad es *tranquilizadora*: ella "no tolera el coraje para la angustia ante la muerte", aparta al *Dasein* de esta intraspasable posibilidad de sí-mismo (su mortalidad), para así presentarle la muerte como un acontecimiento por venir que, por la misma razón, no es *todavía presente*. Mientras que en la angustia ante la muerte, el *Dasein* es transportado ante sí-mismo en la medida en que él es remitido a su posibilidad intraspasable, el Uno, al contrario, "procura convertir esta angustia en miedo ante la llegada de un acontecimiento (*Ereignis*)"[47]. La angustia, vuelta equívoca, pasará entonces por una flaqueza. Así, en la comprensión vulgar de la muerte aparece un primado del acontecimiento (*Ereignis*) sobre lo posible; este primado deberá ser invertido para arrancar la muerte de su comprensión vulgar, y acceder al fenómeno existencial del morir *en su autenticidad* (*Eigentlichkeit*).

En el ser-vuelto-hacia-la-muerte como fenómeno existencial, la muerte, hemos visto, es "la posibilidad más auténtica (*eigenste*), absoluta, insuperable"[48] del *Dasein*. ¿Pero qué es lo que constituye la autenticidad de esta posibilidad? Para decirlo de otro modo: ¿qué es lo que confiere a esta posibilidad última su privilegio fenomenológico –tan pronto que ella no es recubierta por el entendido cotidiano del Uno– para el esclarecimiento del fenómeno de la au-

[46] *Ibid.*, p. 273 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[47] *Ibid.*, p. 274.
[48] *Ibid.*, pp. 271[Nota del Trad.: Traducción modificada].

tenticidad? En primer lugar, la muerte es un posible que el *Dasein* no puede serlo sino de manera insustituible: ella no sufre ninguna delegación, ninguna procuración, ninguna descarga. Pero si la muerte es el posible más propio, lo es también, en segundo lugar, porque ella revela un sentido *insigne* de lo posible que le arranca a toda "posibilidad" en el sentido en que *se* [*man*] habla en general de "posibilidades". En efecto, aquello que caracteriza a las posibilidades ofrecidas a la preocupación (*Besorgen*), es el rasgo siguiente: "El ser-abierto preocupado por un posible tiende a *acabar con* la *posibilidad* de lo posible, volviéndolo disponible"[49]. Es lo que se produce luego que *se* espera la muerte: la espera (*Erwarten*) "es un apartar la vista de lo posible y fijarla en su realización posible", vela la posibilidad realizándola por anticipado. Pero lo posible de la muerte no permite ninguna realización: pues "realizar" esa posibilidad insigne que es la muerte para el *Dasein*, eso no significaría sino una provocación del deceso, y con ello el ser-en-el-mundo se usurparía precisamente el suelo necesario a un ser que existe *vuelto-hacia-la-muerte*, es decir anonadaría toda "realidad" *al mismo tiempo* que toda "posibilidad". Absolutamente in-disponible, la muerte no puede jamás ser captada como una "realidad" subsistente. Mientras que lo posible es generalmente entendido como el complemento de lo real, la posibilidad de la muerte, radicalmente i-realizable, es lo contrario de un ser en potencia: pues el acto realiza la potencia, pero el acontecimiento de la muerte quita al mortal el poder-morir que le hace tal. Si la realidad de lo posible, para Leibniz, crece en proporción con su propensión a ser realizado, aquí es la *posibilidad* de lo posible lo que crece en proporción a su in-disponibilidad. La muerte, en tanto que posibilidad sustraída a toda actualización, es pues una posibilidad que no es más que posibilidad ; y es, al mismo tiempo, lo que revela el sentido propiamente existencial de lo posible: "En el ser-vuelto-hacia-la-muerte, al contrario, supuesto que éste deba abrir comprensoramente la posibilidad ya caracterizada

[49] *Ibid.*, p. 280 [Nota del Trad.: Traducción modificada].

y abrirla como *tal*, la posibilidad debe ser comprendida en toda su fuerza *en tanto que posibilidad*, ser interpretada *en tanto que posibilidad*, y sobrellevada, en el comportamiento hacia ella, *en tanto que posibilidad*"[50].

Cabe preguntar entonces: ¿qué es una posibilidad que no es más que posibilidad, y que no puede jamás producirse, realizarse en tanto que tal? ¿Qué es una posibilidad que, rigurosamente, no es posibilidad de *nada* –de ningún acontecimiento–? Incluso si esta posibilidad es pensada como la posibilidad de su propio anonadamiento *en tanto que* posibilidad, ¿es posible pensar este "anonadamiento", a su vez, de otro modo que como un acontecimiento por venir? ¿No usurpa Heidegger a la muerte todo su aguijón, al definirla únicamente como una manera de ser (*Weise zu sein*) en la cual el *Dasein* se mantiene comprometido, y al identificarla ontológicamente con la angustia? ¿Podría la angustia declararse sin que la muerte se anunciara a mí siempre *también* como un acontecimiento por venir? ¿El "morir" en el sentido existencial puede ser enteramente disociado del *acontecimiento* del deceso, de tal manera que no solo se pueda oponer ambos fenómenos sino también hacer *derivar* el segundo del primero? La frase en la que se declara que el *Dasein* "solo puede dejar de vivir [*Ableben*] en la medida en que muere"[51], ¿indica verdaderamente una relación de fundación, o llama, tal vez, inevitablemente a su recíproca? ¿No es precisamente *en tanto que* tengo acceso al deceso de los otros –y a través de esto último, al mío– que puedo *también* angustiarme, en mi ser, por este ser mismo?

Lo que sea que esté en juego en estas preguntas, aquello que se desprende de los análisis del morir en su oposición al fallecer es una diferencia entre dos modos de certeza irreductibles el uno al otro:

[50] *Ibid.*, p. 281 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[51] *Ibid.*, p. 267.

por una parte, la certeza (*Gewissheit*) del Uno, "certeza empírica" de que la muerte, examinada como acontecimiento público, sobrevendrá en el mundo: "Se experimenta cada día el 'morir' de otro; la muerte es un indenegable 'hecho empírico'"[52]. Por otra parte, el ser-cierto (*Gewisssein*) que solo pertenece al *Dasein* resuelto, aislado por la angustia y devuelto de la caída a su posibilidad más propia; certeza que no es ya la de un hecho, mesurable con la vara de una pretendida "experiencia" que el *Dasein* tendría de la muerte de los otros, sino la certeza de un posible en cualquier instante. Esta certeza es más alta que aquella del Uno, pues ella deja a la muerte su carácter de posibilidad. Al contrario, la seguridad de que la muerte, como acontecimiento intramundano, sobrevendrá "un día", aunque provisoriamente no todavía, consiste en recubrir la posibilidad más propia del *Dasein*: "La muerte es aplazada para un 'después', apelando, por cierto, al así llamado 'parecer general'. Y de esta manera el Uno encubre lo peculiar de la certeza de la muerte: *que es posible en cualquier momento* (das er jeden Augenblick möglich ist). Junto con la certeza de la muerte va también la *indeterminación* de su 'cuándo' (*die* Umbestimmtheit *seines Wann*). El cotidiano estar vuelto hacia la muerte le hurta el cuerpo a esta indeterminación, determinando de alguna manera el cuándo de la muerte"[53]. Se percibe fácilmente el lazo que ata estos análisis a aquellos de la vida fáctica en el cristianismo originario. Solo la certeza angustiada que se remite a la muerte como la posibilidad más propia del *Dasein* es conciliable con la radical indeterminación de su "cuándo". Y es tanto más cierta, es decir encubre tanto menos el carácter inminente de la muerte, cuanto deja en adelante indeterminados "el día y la hora".

La anticipación de la muerte tiene entonces tan poco que ver con la espera mórbida de un acontecimiento próximo como con la des-

[52] *Ibid.*, p. 277 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[53] *Ibid.*, p. 278.

preocupación que huye de ésta en la "diversión". Pues la posibilidad de la muerte hacia la cual se proyecta el *Dasein* "no ofrece ningún asidero para una espera impaciente de algo, para 'imaginarse en vivos colores' lo real posible, y olvidar de esta manera su posibilidad". El ser-vuelto-hacia-la-muerte *auténtico* "en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, *hace* por primera vez *posible* esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal"[54]. Es el *Dasein* entonces, y solo él, quien por la anticipación de la posibilidad de la muerte "posibilita esta posibilidad" –lo que no significa ciertamente que la cree– y la vuelve a su posibilidad más allá de toda "realización". De esta manera, la anticipación en la posibilidad insuperable que el *Dasein es* él mismo, "abre conjuntamente todas las posibilidades anteriores a ella", incluyendo "la posibilidad de una anticipación existentiva del *Dasein entero*, es decir, la posibilidad de existir como *poder-ser entero*"[55].

Estamos así en posesión de la respuesta a la pregunta planteada al comienzo, aquella que preguntaba por el poder-ser-un-todo del *Dasein*. El concepto categorial de resto pendiente (*Ausstand*), del que arrancó el análisis del ser-vuelto-hacia-la-muerte, en el cual "la anticipación-de-sí" del *Dasein* se daría como "todavía no", se ha develado en la consideración auténticamente existencial como *ser-vuelto-hacia-el-fin* "que el *Dasein* es él mismo en el fondo de su ser"[56]. La "totalidad" aquí referida en ningún caso consiste en la adición de partes subsistentes, en la medida en que, precisamente, el análisis del ser-vuelto-hacia-la-muerte ha puesto de relieve que el *Dasein es sus posibilidades con trasfondo de imposibilidad*: de muerte. Pero la muerte no puede ser este posible insigne del *Dasein* sino porque éste *es*, en su fondo, posibilidad. La muerte es la posibilidad que yo soy, y, por consiguiente, mi ser mortal está íntegramente en

[54] *Ibid.*, p. 282.
[55] *Ibid.*, p. 284.
[56] *Ibid.*, p. 335 [Nota del Trad.: Traducción modificada].

la posibilidad de mi muerte; yo no moriría tal o cual día, yo muero en cada instante de todo mi ser. De manera que es la caracterización de lo posible como excediendo toda efectividad –y por ahí mismo todo acontecimiento– lo que constituye el núcleo central de los análisis heideggerianos.

El sentido del tiempo y las aporías del nacimiento

Esta interpretación existencial del ser-vuelto-hacia-la-muerte y la reducción fenomenológica del acontecimiento que le es solidaria, en la medida en que hacen surgir el sentido insigne de lo posible en tanto que *posibilidad de la imposibilidad del Dasein* (el redoblamiento mismo de la "posibilidad" en esta fórmula indica que la muerte es un posible *que no es más que posible*, y que se mantiene alejado de toda efectividad), condicionan, desde entonces, todo el análisis de la temporalidad extática. El sentido del tiempo, en su temporalización auténtica, es el porvenir; pero el porvenir no libera su sentido ontológico-existencial sino en la resolución precursora de la muerte: la relación con el porvenir auténtico no es la espera (*Erwartung*) de un acontecimiento futuro, sino el *ad-venir* a sí del *Dasein* desde la posibilidad insuperable que *es* él mismo: "Desde un punto de vista formal existencial [...] la resolución precursora es el *estar vuelto hacia* el más propio e insigne poder-ser. Ahora bien, esto solo es posible en tanto que el *Dasein puede, en general*, advenir a sí en su posibilidad más propia y en tanto que, en este dejar-se-advenir-a-sí, él soporta la posibilidad como posibilidad -es decir, existe-. El dejar-se-*advenir*-a-sí soportando la posibilidad insigne, es el sentido originario del *porvenir* [*Zukunft*]"[57]. El "porvenir" concebido existencialmente como el *sentido* de la temporalidad auténtica no es, pues, un presente que aún no ha devenido "efectivo" y lo *será* algún día, sino *"die Kunft, in der das Dasein in seinem eigenstem*

[57] *Ibid.*, p. 343 [Nota del Trad.: Traducción modificada].

Seinkönnen auf sich zukommt", la venida en la que el *Dasein* adviene a sí en su más propio poder-ser. Asimismo, es solamente desde el estar-vuelto-hacia-el-fin auténtico que el *Dasein* puede volver hacia su haber-sido, y asumirlo en cuanto tal. A través de este movimiento de un retorno a sí-mismo, el *Dasein* es aquel que ha sido o, más precisamente, es habiendo-sido (*gewesen ist*). Como lo escribe Heidegger en una fórmula prácticamente imposible de verter en castellano: "*Eigentlich zukünftig* ist *das Dasein eigentlich* Gewesen"[58]: [Siendo] propiamente venidero, el Dasein *es* propiamente *sido*. Este retorno a sí por el que el *Dasein* asume su haber-sido más propio es lo que Heidegger nombra *repetición* (*Wiederholung*)[59]. Retornando de este modo hacia su ser-en-deuda más propio desde la resolución precursora de la muerte, el *Dasein* puede devenir auténtica y totalmente "translúcido" (*durchsichtig*) para él mismo en el instante (*Augenblick*)[60]. Así, la resolución, en tanto que ella conduce el poder-ser del ente ejemplar auténtica y totalmente transparente en el ser-comprensivo-vuelto-hacia-la-muerte, hace posible "un 'darse' pleno del *Dasein* en su todo"[61]. Este darse íntegro del *Dasein* en la concentración de sus éxtasis se realiza en el instante: "El instante (*Augenblick*) es esta modalidad insigne de la existencia resuelta en la que el *Dasein*, a título de ser-en-el-mundo, tiene y mantiene bajo la mirada (*im Blick hält und behält*) su mundo"[62]. Solo un *Dasein* resuelto puede acceder a esta plenitud del instante en que la temporalidad se reúne toda entera en la cohesión de sus éxtasis; instante que "no pasa", no se cuela como el ahora intratemporal, pues designa un fenómeno extático, el puro fenómeno extático del estar-presente-en... auténtico, y recibe un estatuto sinóptico en virtud de su etimología (*Augen-Blick*). La temporalidad auténtica, comprendida por Hiedegger desde el fenómeno del ser-vuelto-hacia-la-muerte, consiste pues en "la anticipación-repetitiva-instantánea".

[58] *Ibid* [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[59] *Ibid.*, p. 356.
[60] *Ibid.*, p. 317.
[61] *Ibid.*, p. 328 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[62] *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 344.

Desde entonces, ¿qué es del *primer acontecimiento*, del acontecimiento precursor e inaugural que hace posible todos los otros: el fenómeno del nacimiento? ¿Puede éste recibir un estatuto propiamente existencial en los cuadros prescritos por la conceptualidad heideggeriana? Si el análisis de la temporalidad extática ha sido conquistado, desde 1921, por la reducción del acontecimiento escatológico y su reconducción a lo posible de un ser-despierto instantáneo que no es sino otro nombre de la esperanza, si esta reducción del acontecimiento es confirmada y radicalizada en *Ser y Tiempo* bajo la forma de una reconducción de la muerte como deceso al morir, es decir al ser-vuelto-hacia-la-muerte angustiado como poder-ser para la posible imposibilidad de la existencia, ¿qué es entonces de este otro acontecimiento –el nacimiento– que abre el tiempo como tal para el *Dasein*, de esta otra "extremidad" de la existencia? De ningún modo es fortuito que abordando este problema, en el umbral del Capítulo V de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, "Temporalidad e historicidad", Heidegger vuelva una vez más sobre la cuestión del poder-ser-un-todo del *Dasein*: "Respecto de la precedente elucidación del sentido ontológico de la cotidianidad, *un grave reparo se suscita*: ¿ha sido verdaderamente llevado el todo del *Dasein*, desde el punto de vista de su modo propio de *ser*-todo, al haber-previo del análisis existencial?"[63] Este reparo encuentra su justificación en la constatación según la cual, incluso si la cuestión del ser-vuelto-hacia-la-muerte ha recibido la respuesta que ella reclamaba, la muerte no representa sin embargo sino "*uno* de los términos que circunscriben la integridad del *Dasein*. El otro 'término' es el 'comienzo', el 'nacimiento'"[64]. Dejando de lado el fenómeno del nacimiento, la orientación anterior de la analítica permanece "unilateral": pues "solo el ente que se encuentra 'entre' nacimiento y muerte representa el todo buscado"[65]. La interpre-

[63] *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 389 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[64] *Ibid.*, p. 390.
[65] *Ibid.*

tación del *Dasein* en cuanto a su poder-ser-un-todo requiere por tanto ser completada por un doble motivo: no solo incluyendo en ella una analítica del "ser-vuelto-hacia-el-comienzo", sino también determinando el sentido existencial de ese "entre": "No solo el ser-vuelto-hacia-el-comienzo ha permanecido sin examen, sino también y sobre todo el *extenderse* del Dasein *entre* nacimiento y muerte"[66]. ¿Pero cuál es la lógica de este *a fortiori*? Uno esperaría, en efecto, que la analítica de la extensión se desprenda de una interpretación previa del ser-vuelto-hacia-el-comienzo. Ahora bien, nada de eso sucede. La analítica del nacimiento es pura y simplemente omitida en *Ser y Tiempo*, de suerte que de entre las dos cuestiones aún sin examinar, solo la segunda alcanza una elaboración verdadera en el capítulo consagrado a la historicidad. Pero esta segunda cuestión –aquella del "entre"–, no podría volverse inteligible sino a condición de haber respondido anteriormente a la primera. Precisamente lo que Heidegger no hace. ¿Cómo justificar la omisión de una analítica del nacimiento –sin embargo anunciada– en la *Haupwerk* heideggeriana? Y, primeramente, ¿se trata en verdad de una *omisión*? Si así lo fuera, sería preciso, en todo caso, buscar las razones en la conceptualidad existencial misma.

Con el fin de asegurar la necesidad de una analítica del nacimiento en la economía de *Ser y Tiempo*, es preciso tomar en cuenta un primer argumento: es posible, en efecto, que el fenómeno del nacimiento exceda el cuadro de una ontología propiamente existenci*al*, y que resalte, a la manera de otros existenciales[67], en una antropología existenci*aria* temática. ¿Pero es acaso sostenible que el nacimiento, que no juega ningún rol directriz en la tarea de la ontología fundamental, pueda ser omitido sin comprometer el proyecto de *Ser y Tiempo*? Este argumento plantea, empero, una objeción de principio: si el ser del *Dasein* es determinado formalmente como

[66] *Ibid.*

[67] Por ejemplo: la alegría, la esperanza, el gozo, el entusiasmo, el hastío, la melancolía, la tristeza, la desesperación... (cf. *Ibid.*, pp. 329 y 361).

cuidado, y si, como lo escribe Heidegger, "en tanto que cuidado, el Dasein *es* el 'entre' [el nacimiento y la muerte]"[68], de ello se desprende que la natalidad, como estructura ontológica, pertenece esencialmente a su ser. Por una parte, existe una conexión existencial evidente entre la muerte y el nacimiento: "Comprendido existencialmente, el nacimiento no es jamás algo pasado o del pasado, en el sentido de un ente que ya no subsiste, como tampoco le pertenece a la muerte el modo de ser de lo "pendiente" no todavía subsistente, pero que vendrá. El *Dasein* fáctico existe nativamente (*gebürtig*), y es nativamente que muere también, en el sentido del estar-vuelto-hacia-la-muerte"[69]. Es preciso no confundirse sobre el sentido de esta conexión: conforme al sentido de la temporalidad extática que se ha puesto de relieve, ésta no es la relación subsistente entre dos *acontecimientos* que sobrevendrían "en" el tiempo comprendido como "encadenamiento de vivencias"; pues el "morir" del que se trata no es en ningún caso el acontecimiento de la muerte, sino el morir existencial, la resolución precursora y presta en la angustia que está en el fundamento de toda ipseidad. Según un tal morir, el *Dasein* no tiene su muerte ante él como un acontecimiento intramundano. Él muere en todo instante de todo su ser. Por tanto, afirmar que el *Dasein* muere nativamente no es avanzar una vulgar tautología, sino inscribir la natalidad misma, distinta del *acontecimiento* del nacimiento, en el tenor ontológico de la ipseidad del *Dasein*. Por lo cual, se excluye, naturalmente, remitir este fenómeno al campo de la antropología existenciaria, simplemente subordinada a la ontología fundamental[70].

---

[68] *Ibid.*, p. 391.

[69] *Ibid.* [Nota del Trad.: Traducción modificada].

[70] Además, el fenómeno del nacimiento, en su correlación existencial con el cuidado y la ipseidad, determina el sentido de la historicidad auténtica, definida como "el *provenir* [*Geschehen*] del *Dasein*" (*ibid.*, p. 393). Para establecer la dependencia de la historialidad del *Dasein* como "encadenamiento entre nacimiento y muerte" frente a una analítica del nacimiento, basta interrogarse sobre el *sentido existencial* de afirmaciones como esta: "El co-destino del *Dasein* en y con su 'generación' constituye el provenir [*Geschehen*] pleno, auténtico, del *Dasein*" (*ibid.*, p. 400). ¿Qué podría significar una tal afirmación sin una interpretación expresa de los fenómenos de la generación y de la filiación que los saca del horizonte inadecuado de una ontología de la vida para pensarlas en su sentido propiamente existencial?

Pero se podría presentar un segundo argumento para justificar la ausencia de una analítica del nacimiento (o de la natalidad) en *Ser y Tiempo*: si este fenómeno no es aquí objeto de una interpretación ontológica temática, es simplemente porque ya está "incluido", por así decirlo, en el fenómeno existencial del ser-vuelto-hacia-la-muerte; y, por consiguiente, la natalidad del *Dasein*, distinta de todo fenómeno intramundano, debe recibir su sentido, en la formalidad (*Formalität*)[71] de su caracterización ontológica, del ser-vuelto-hacia-el-fin auténtico. En efecto, el concepto existencial del morir es caracterizado como "el ser-arrojado para el poder-ser más propio, absoluto y insuperable"[72]; comprende ya en su definición el momento de la *Geworfenheit*. El *Dasein* no es solamente mortal en el sentido de un deceso factual, es "remitido a su muerte", *arrojado* en ella. El nacimiento, existencialmente, no es nada distinto a esta remisión, a esta consignación del *Dasein* a su muerte. La *Geworfenheit* misma es el existencial que permite en primer lugar pensarlo. Este ser-arrojado deviene originariamente manifiesto en la disposición afectiva (*Stimmung*): porque ya siempre arrojado en el Ahí del ser-en-el-mundo, el *Dasein* experimenta de entrada su ser como un "peso", una "carga" a la cual, mientras existe, no puede sustraerse. El Uno-mismo, sin embargo, tiene la tendencia a esquivar "la facticidad de la remisión"[73], el ser-arrojado en cuanto tal, del mismo modo que huye de la inexorable inminencia de la muerte. Por tanto, esta carga que es para cada *Dasein* la existencia y que vuelve su facticidad manifiesta es por lo regular encubierta en el existir cotidiano. Por el contrario, esta es revelada de manera insigne por la angustia: en esta *Grundstimmung* aparece un cierto "abandono"[74] (*Überlassenheit*) del *Dasein* a él mismo, indisociable del fenómeno del nacimiento, y que justificaría en cierta medida la traducción fuertemente connotada de la *Geworfenheit* por "*dereliction*".

---

[71] *Ibid.*, p. 269.
[72] *Ibid.*, p. 271.
[73] *Ibid.*, p. 159 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[74] *Ibid.*, p. 214.

A estas determinaciones ontológicas de la remisión, del ser-arrojado, de la facticidad y del abandono, que podrían resaltar, sin ninguna duda, en una analítica del nacimiento, es necesario adjuntar el fenómeno que Heidegger nombra el "encontrarse" (*Befindlichkeit*). Las disposiciones afectivas constituyen los modos de ese descubrimiento originario de sí por el *Dasein* arrojado en medio del ente: "El ente que tiene el carácter de *Dasein* es su Ahí de un modo tal que, expresamente o no, se encuentra a sí mismo en su ser-arrojado [...] En tanto que ente remitido a su ser, el *Dasein* queda igualmente remitido al *factum* de que ya siempre ha debido encontrarse –pero en un encontrarse que, más que en un directo buscar, se origina en un huir"[75]–. Pues el *Dasein* cotidiano no se vuelve hacia esa carga y ese peso de su propia existencia a los que está asignado por su facticidad sino para mejor esquivarse y para huirles más seguramente. Solo la disposición afectiva de la angustia, que saca al *Dasein* de su estado caído, no esquiva la remisión de la existencia y constituye así "un abrir privilegiado": "el ante-qué de la angustia es el ser-en-el-mundo en condición de arrojado"[76]. En esta disposición insigne, el *Dasein* es llevado "ante la nada del ser-en-el-mundo", es decir, indisociablemente *arrojado en el ser y remitido a su muerte*. Haciendo manifiesta la ligazón interna del nacimiento y de la muerte, o, como lo dice Heidegger, "el ser-arrojado en la muerte", la *Grundstimmung* devela ya también la co-pertenencia del ser y de la nada que será subrayada en "¿Qué es la Metafísica?"[77].

Por lo tanto, la analítica de la muerte es indisociablemente una analítica del nacimiento, y *vice-versa*. Naciendo, el *Dasein* no es solamente arrojado al mundo, sino que en un único y mismo movimiento es remitido a su muerte. Inversamente, solo un ente nativo en el fondo de su ser puede ser llamado por este hecho "mortal". Pues morir, existencialmente, no significa estar expuesto al *aconte-*

[75] *Ibid.*, p. 159 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[76] *Ibid.*, p. 213.
[77] Cf. *¿Qué es la metafísica?*, trad. Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

cimiento de la muerte, sino, como ya se ha subrayado, "ser arrojado para el poder-ser, absoluto e insuperable", es decir estar expuesto en su ser a la angustia. Con ello, las analogías entre los fenómenos del comienzo y del fin, desde el punto de vista de una analítica existencial, devienen manifiestas. 1 / Así como la interpretación existencial de la muerte es anterior a toda biología y ontología de la vida, así también es necesario excluir la posibilidad de todo análisis bio-óntico del nacimiento; el fenómeno del nacimiento ya no puede entonces ser pensado, como fue el caso desde Aristóteles, a partir del concepto de generación (*génesis*). 2 / Así como la hermenéutica del ser-vuelto-hacia-la-muerte es por principio distinta de toda "metafísica de la muerte", o de toda especulación sobre el "más allá", o sobre la inmortalidad del alma, etc., así también ninguna fe o certeza relativa al origen o a la destinación del *Dasein* despojan a la *Geworfenheit* de su carácter de "inexorable enigma"[78]. 3 / En fin, y es este el punto más esencial para nosotros, así como "el morir no es un dato, sino un fenómeno que es preciso comprender existencialmente", así también el nacimiento jamás es un simple hecho sobrevenido en el pasado que el *Dasein* podría de algún modo dejar tras de él, pues le acompaña mientras él existe –y está expuesto a la angustia–. "El *Dasein* fáctico existe nativamente, y nativamente también muere, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte. Ambos 'términos', así como su 'entre', solo *son* mientras el *Dasein* existe fácticamente, y son de la única manera como ello es posible sobre la base del ser del *Dasein* como *cuidado*"[79].

Por consiguiente, solo la existencia auténtica tiene verdaderamente acceso a la natalidad (como estructura ontológica), en la medida en que ella no esquiva la muerte. Es en la resolución precursora, donde el *Dasein* accede por primera vez a su autenticidad y totalidad posibles, que él puede relacionarse auténticamente con su nacimiento

[78] *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 160.
[79] *Ibid.*, p. 391 [Nota del Trad.: Traducción modificada].

para tomarlo en carga y asumirlo en cuanto tal. Por lo tanto, sin duda será en los pasajes consagrados al ser-en-deuda (*Schuldigsein*) donde aparecerán más netamente los lineamientos de un análisis del nacimiento. No es que el *Dasein* esté en deuda en el sentido de un endeudamiento factual: él no puede contraer este endeudamiento sino porque es ser-en-deuda en el fondo de su ser. En el concepto ontológico de deuda se comprende un carácter de *no-haber* (*nepas*): el ente ejemplar no ha puesto él mismo su propio fundamento, más bien ha sido arrojado en él: "Siendo, el *Dasein* es una existencia arrojada, *no* se ha puesto a sí mismo en su Ahí. Siendo, está determinado como un poder-ser que se pertenece a sí mismo y que, sin embargo, *no* se ha dado él mismo en propiedad a sí mismo"[80]. En la medida en que él no ha puesto su fundamento, en que él no se ha dado el nacer a sí mismo, el *Dasein* no existe sino a partir de su fundamento sin poder franquearlo. Como lo escribe Heidegger: "Existiendo, jamás logra ir más atrás de su condición de arrojado". El *Dasein* no podría encontrar esta condición de arrojado "detrás de él" a la manera de un acontecimiento factualmente ocurrido: él *es* su fundamento arrojado, la nihilidad de su ser. "Siendo fundamento, *es*, él mismo, una nihilidad de sí mismo";[81] jamás en posesión de su ser propio. Y debe, por consiguiente, constantemente apropiárselo. Su ser *no* proviene de un proyecto propio, sino que, al contrario, es solamente a partir de esa nihilidad de su ser, de ese "abandono" (*Enslassenheit*)[82] originario, que puede retomar y ser su fundamento en el proyecto de su poder-ser. Es por ello que el fundamento "es siempre tan solo fundamento de un ente cuyo ser tiene que asumir el ser-fundamento (*Grundsein*)"[83]. La determinación existencial de la deuda como ser-fundamento de una nihilidad significa entonces que el *Dasein*, no habiendo puesto él mismo su fundamento, *es* sin embargo su fundamento en la posibilitación de su proyecto onto-

[80] *Ibid.*, p. 303.
[81] *Ibid.*
[82] *Ibid.*
[83] *Ibid.* [Nota del Trad.: Traducción modificada].

lógico. La nihilidad de su ser puede ser de este modo *asumida* por el *Dasein* resuelto: "Resuelto, el *Dasein* asume auténticamente, en su existencia, el hecho de que él es el fundamento negativo de su nihilidad"[84], pues a diferencia del Uno-mismo, ya no esquiva más su posibilidad más propia, absoluta e insuperable. La nihilidad que obra en el fondo de su existencia, por el hecho de que el *Dasein* no se da a sí mismo su fundamento, se manifiesta así, en la resolución precursora, como idéntica a aquella que reside en la posibilidad última de *no ya* ser en el mundo. Aquí aparece, por tanto, nuevamente la ligazón íntima del nacimiento y de la muerte: "Hemos concebido existencialmente la muerte como la posibilidad –ya caracterizada– de la *im*posibilidad de la existencia, es decir, como la absoluta nihilidad del *Dasein. La muerte no se añade al Dasein* al 'final', sino que el *Dasein* es, en cuanto cuidado, el fundamento arrojado (es decir, negativo) de su muerte. La nihilidad que atraviesa originariamente el ser del *Dasein*, se le revela a él mismo en el estar vuelto auténticamente hacia la muerte"[85]. Entonces, solamente la resolución precursora hace manifiesto el ser-en-deuda. Y de tal manera que el *Dasein* permanece en deuda hasta en la posibilidad insuperable de su muerte. Los momentos de la muerte y de la deuda aparecen no solo indisociables, sino sobre todo "co-originarios"[86]. La nihilidad de la existencia, dicho de otro modo, su fundamento arrojado, puede ser así "retomado (*aufgenommen*) en la existencia"[87] por el *Dasein* resuelto que comprende por primera vez su poder-ser en deuda auténtica y totalmente. Si la nihilidad puede ser "retomada" de este modo en la existencia auténtica –o, según la paráfrasis de Martineau, "acogida, integrada y asumida"[88]–, entonces esta posibilidad debe aplicarse también al nacimiento: "el nacimiento, mediante la vuelta hacia atrás desde la posibilidad insuperable de la

[84] *Ibid.*, p. 325 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[85] *Ibid.* [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[86] *Ibid.*: "El cuidado lleva consigo co-originariamente la muerte y la deuda"[Nota del Trad.: Traducción modificada].
[87] *Ibid.*, p. 159 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[88] *Être et temps*, trad. francesa de Emmanuel Martineau, Paris, Editions Authentica, p. 114, nota.

muerte, es *incorporado* (eingeholt) *en la existencia*, y esto, para que la existencia acoja lúcidamente el ser-arrojado de su propio Ahí"[89]. ¿Pero es posible tal "incorporación" del nacimiento en la existencia resuelta? ¿Qué significa existencialmente esta posibilidad que tiene el *Dasein* de mantener "incluidos" en la existencia el nacimiento, la muerte, y su "entre"[90]? ¿No llegamos aquí inevitablemente a los límites de la conceptualidad heideggeriana?

¿En qué consiste la posibilidad que *Ser y Tiempo* atribuye al *Dasein* de relacionarse auténticamente con su nacimiento en la resolución precursora de su muerte, y de "incorporar" en la existencia su comienzo como un momento de su poder-ser total? ¿El nacimiento se deja tan fácilmente "integrar" en la temporalidad auténtica, o más bien amenaza a ésta desde su interior, precisamente impidiendo toda "totalización" del *Dasein*?

La elucidación del sentido de la temporalidad auténtica ha permitido distinguir el fenómeno del haber-sido (*Gewesenheit*) del "pasado" (*Vergangenheit*) en el sentido vulgar. El *Dasein* jamás deviene "pasado" en el sentido de un ente subsistente que ya *no es*, pues existe más bien como "habiendo-sido-Ahí". Porque jamás es, para él mismo, un pasado en el sentido de un ente subsistente no presente, por ello puede él relacionarse auténticamente con su haber-sido y *asumir* ese "pasado" en el proyecto de un porvenir. Lo mismo sucedería, rigurosamente, con el nacimiento. Sin embargo, ¿qué puede significar aquí "asumir el nacimiento"? ¿El nacimiento no es precisamente, en cuanto tal, lo inasumible, si "asumir" significa tomar a cargo, tomar sobre sí, no dejar en el olvido? ¿Cuál es precisamente ese "Sí" (*Soi*) que podría tomar en él mismo su ser-nacido? Este tomar a cargo supondría, por lo demás, que fuese *yo*, en el sentido existencial, quien nace. Ahora bien, yo no puedo más que

[89] *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 406 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[90] *Ibid.*

afirmar una cosa: "yo he nacido", en el doble sentido del pasado y del pasivo; o, más bien, "ha habido nacimiento". El nacimiento es, primeramente, ese acontecimiento que me toca impersonalmente, antes incluso que yo pueda asumir la carga de ser. Acontecimiento que posibilita todas mis posibilidades, y que no puedo, por consiguiente, heredar como una posibilidad factual que sería mía, puesto que él funda, al contrario, toda posibilidad de herencia. El nacimiento, en tanto que acontecimiento impersonal e inasumible, trasciende radicalmente mi ser-arrojado y también, entonces, mi poder-ser propio. El nacimiento no es una posibilidad heredada que me sería posible asumir, sino aquello por lo que me heredo a mí-mismo y todas mis posibilidades; y que se sitúa, por consiguiente, *más acá* de estas.

Más todavía: si el nacimiento puede ser "integrado en la existencia" y asumido auténticamente, si por esto no difiere fundamentalmente de cualquier posibilidad heredada del *Dasein*, de ello se sigue necesariamente que esta posibilidad asumida en la resolución debe ser también abierta a una "repetición", en el sentido propiamente existencial que, lo hemos visto, no significa una pura y simple "restitución" del "pasado", sino al contrario una "liberación"[91] en relación con éste. El haber-sido auténtico, en el que el nacimiento aparece "incluido", es definido, en efecto, esencialmente por esta posibilidad de repetición. ¿Pero qué significa entonces una "repetición" del nacimiento? ¿No es éste, de todas mis posibilidades "heredadas" (en verdad jamás heredada, porque ella funda la posibilidad de toda herencia), la única que no puede ser "repetida" en el rigor del término, y esto, en un doble sentido: no solo, lo que va de suyo, porque pertenece al nacimiento, precisamente en tanto que acontecimiento que no sobreviene más que *una vez*, el ser único y, por

[91] *Ibid.*, p. 399 y 401: "*Die Winderholung ist die ausdrückliche Überlieferung...*"; adoptamos aquí la traducción de Martineau en la medida en que este término, que significa primero el legado, la transmisión, se vuelve, en la repetición y por ella –que no es simple restitución del pasado sino libre elección de una herencia- *liberación* respecto de la tradición, por la que el *Dasein* "elige sus héroes".

consiguiente, irrepetible, condición de posibilidad de toda repetición; sino también –ya que "repetir" una posibilidad heredada es en un mismo movimiento "liberarse"– porque de ninguna manera podría yo liberarme de mi nacimiento, porque todo pro-yecto lo presupone, y no se eleva hacia el porvenir más que arrancando del "estado de yecto" que precede a todo pro-yecto? En otros términos, como lo reconoce Heidegger, todo proyecto es esencialmente en sí mismo afectado de nihilidad, proyecto arrojado, y nada distinto[92].

En verdad, si el nacimiento no puede ser ni "asumido" ni "repetido" por el *Dasein*, si excede por consiguiente los cuadros de la temporalidad extática, ello se debe a una razón principial: es que "asumir" quiere decir tomar a cargo una posibilidad en tanto que posibilidad por venir en el proyecto de un poder-ser *auténtico*. Ahora bien, mi nacimiento no podría ser auténticamente asumido, y ello porque es esencialmente *inauténtico*: "*uno* nace a sí" sin jamás poder tomar sobre sí su propio nacimiento. Ciertamente, "soy yo quien nace", pero esta misma afirmación no puedo proferirla en primera persona sino porque, primeramente, otros la han asumido y pronunciado en mi nombre. *Yo* no nazco jamás en el sentido existencial, pues esto sería hacer del acontecimiento repentino del nacimiento una pura y simple modalidad de mi poder-ser, cuando en verdad no puedo recibir mi ser –y el poder-ser que le es indisociable– sino *del otro y por él*. Jamás se nace solo, pues el ser mismo me es siempre remitido y conferido como un *don*: el ser es para el *Dasein* el *acontecimiento* de este don que excede necesariamente su propio poder-ser, traspasando por consiguiente todo poder de apropiación. Hay en el

[92] Esta posibilidad de una repetición del ser-arrojado es expresamente afirmada por Heidegger: "[...] la angustia lleva de vuelta hacia el ser-arrojado como *posibilidad repetible*" (*Ibid.*, p. 360). En todo instante el *Dasein* puede volver a captarse en la angustia como arrojado, y repetir así su ser-arrojado mismo. En sentido estricto, el *Dasein* puede por tanto repetir su nacimiento comprendido en sentido existencial, puesto que éste no es un acontecimiento pasado, sino que el *Dasein* nace constantemente como también muere en el sentido del ser-vuelto-hacia-la-muerte. Al margen de su ejemplar personal, Husserl señala su perplejidad ante esta frase: "¿Qué quiere decir esto?" (citado por D. Souche-Dagues, "La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*", *in Philosophie*, nº 21, 1989, p. 21).

fondo de toda existencia resuelta algo que le fue dado antes que ella pueda apropiárselo, y que por lo tanto precede y funda la distinción de lo propio y lo impropio. No solo una nihilidad atraviesa de un extremo a otro la existencia como proyecto, pues esta nihilidad pertenece todavía a la constitución ontológica del *Dasein*, cuya impropiedad (*Uneigentlichkeit*) no significa más que el recubrimiento factual, determinado como deposición y caída ontológica, de una propiedad necesariamente primera, originaria, irreductible. Por el contrario, si el nacimiento no es pensable sino en conformidad con el esquema de la heteronomía[93], si el ser me es dado por otro antes incluso que yo pueda apropiármelo y, traspasando de este modo todos mis poderes de apropiación, trasciende también todos los proyectos que definen mi poder-ser íntegro, entonces la ipseidad, como estructura ontológica, ya no puede ser considerada como originaria; la temporalidad auténtica solo es tal, precisamente, si ella resalta sobre un pasado "anterior" a todo haber-sido. El nacimiento abre la existencia a un pasado "más antiguo" que todo pasado *mío* y a posibilidades *otras* que aquellas que proyecto, pues el ser dado antes y como suplemento de toda apropiación no es de entrada y originariamente *mío*, y no es tal más que al devenirlo, pero él no deviene tal más que temporalizándose antes de todo proyecto mío, difiriendo de sí, por tanto, desde el comienzo y haciendo de esta apropiación misma una tarea inacabable. La existencia se abre desde un fondo que ella misma no temporaliza, pero que la pone en relación con un "tiempo" más antiguo que su tiempo, y que solo así le da la posibilidad de temporalizarse. El *Dasein* no puede apropiarse su ser propio y de este modo acceder a su propiedad existencial, sino porque ya siempre, antes de toda propiedad y apropiación, se encuentra remitido a él mismo y entregado a la alteridad todavía anónima de un don que le excede y que hace de su ser un enigma –"enigma" más profundo, en cierto sentido, que aquel examinado

[93] Heteronomía de un "don" que contraviene por consiguiente a la "autonomía" existencial del *Dasein* (*Ser y Tiempo*, op. cit., p. 349).

por Heidegger–. En el nacimiento, el *Dasein*, antes de toda apropiación de sí, así como también de toda posición de una alteridad verdadera, puesto que ésta deriva de aquélla, se encuentra expuesto enteramente a un don que él no puede ni apropiarse ni comprender, pero que hace irrupción en lo más íntimo de su existencia, haciendo así posible su intimidad a él mismo. Desde entonces, ser-sí ya no es proyectarse hacia un poder-ser cerrado por la clausura sobre sí de la existencia mortal, sino profundizar el enigma de un sentido[94] que, viniendo siempre de otro lado que del *Dasein* finito, abre su existencia a una tarea que no se acaba con la muerte.

En la medida en que no podría ser ni "asumido" ni "repetido", el nacimiento excede los cuadros de la temporalidad auténtica y, lejos de permitir la "totalización" buscada del *Dasein*, *amenaza, por el contrario, con hacer estallar su "totalidad"*. En efecto, el nacimiento señala hacia un pasado más antiguo que todo haber-sido y, como tal, inasumible: abre el pasado del *Dasein* a un más-que-pasado, anterior de derecho como de hecho a toda "integracion". Este pasado-anterior, anterior a mi pasado y a mis proyectos, puesto que

[94] Para el *Dasein*, todo comprender es un comprender-se en tanto que mortal (finito); y como el "sentido" es definido, en *Ser y Tiempo*, como "eso en que se mantiene la comprensibilidad de algo", "el hacia-que (*das Woraufhin*) del proyecto primario de la comprensión" (*Ibid.*, p. 341), resulta de ello que no hay, para Heidegger, otro sentido que el que el *Dasein* proyecta en tanto que siendo esencialmente finito – y es porque *el sentido del ser mismo, es la finitud, es decir la temporalidad*: "Solo el *Dasein* puede estar dotado de sentido o desprovisto de él" (*Ibid.*, p. 151)-. Dicho de otro modo, no hay sentido sino allí donde reina el comprender, y todo comprender es comprenderse en el proyecto de un poder-ser finito. También Sartre parafrasea perfectamente a Heidegger cuando escribe, en *El ser y la nada*, que "un sentido no puede venir [a la existencia] sino de la subjetividad misma" (Buenos Aires, Losada, 2ª edición, 2005, p. 729): la existencia, en su "autonomía" y autarquía radicales, no puede recibir su sentido sino de este horizonte que la cierra en ella misma –de mi muerte– no en tanto que acontecimiento por venir, sino en cuanto posibilidad insigne que abre todos mis posibles fácticos y hace posible el mundo como "*das Ganze der wesenhaften inneren Möglichkeiten des Daseins*": la totalidad de las posibilidades esenciales intrínsecas del *Dasein* (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, en: *Gesamtausgabe*, *op. cit.*, t. 26, p. 248). Se ve allí cuanto *Ser y Tiempo* se mantiene todavía dependiente de una conceptualidad resultante del idealismo trascendental (kantiano y husserliano): "El mundo objetivo que para mí existe, que ha existido y existirá, el único que puede existir para mí, con todos sus objetos, saca de mí mismo (*aus mir selbst*), como lo he dicho, todo su sentido y todo su valor de ser, aquel que en cada caso tiene para mí" (E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, México, FCE, 1986, p. 68).

no soy contemporáneo del acontecimiento de mi advenimiento en el ser, es al mismo tiempo un pasado *inmemorial*: no porque haya sido "vivido" y después olvidado, sino porque anterior a todo recuerdo y a todo olvido, que suponen una relación posible con el ser por la cual se instaura la ipseidad, y así también, pues, un poder de palabra por el cual esta ipseidad se profiere en medio del verbo "ser". Inmemorial, el nacimiento escaparía entonces por una razón suplementaria a los existenciales elaborados en *Ser y Tiempo*. Puesto que el olvido es pensado siempre en este libro, como hemos visto, como solidario de una caída, de una pérdida de sí, de una desfallecencia que no alcanza al *Dasein* más que en régimen de caído. Ciertamente, el olvido se define como "un modo extático propio, positivo, del haber-sido"[95] y no como un modo privativo de la memoria; ciertamente, es solamente sobre el fondo de este olvido originario que son posibles también el recuerdo como su contrario, la no-conservación factual de tal o cual recuerdo, el "olvido" en un sentido derivado. Pero también no es menos verdadero que este olvido originario solo es tal en referencia a una temporalidad derivada: aquello que es "originario" y "positivo" desde el punto de vista de la temporalidad derivada (inauténtica) no puede desde entonces aparecer más que como negativo y derivado con respecto a la temporalidad originaria (auténtica). Además, si la inautenticidad no es sino "disimulación", no hay olvido que no pueda ser íntegramente remontado ni oscuridad que no pueda ser disipada en la transparencia de la existencia auténtica. Pero si el olvido del nacimiento es un olvido del que no se despierta, olvido primero en sí y fundador, es necesario concluir que, o bien el nacimiento no afecta al *Dasein* en su temporalización auténtica, lo que iría contra las declaraciones más constantes de Heidegger, o bien, inversamente, que la distinción de las dos temporalidades, "*el esperarse-olvidadizo-presentante*" y "la anticipación-repetitiva-instantánea"[96], no podría ser manteni-

[95] *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 356 [Nota del Trad.: Traducción modificada].
[96] *Ibid.* [Nota del Trad.: Traducción modificada].

da bajo el apremio del fenómeno del nacimiento, fenómeno anterior a las diferencias que introduce.

A diferencia del ser-en-deuda, resueltamente abierto desde la anticipación en el porvenir auténtico, el nacimiento no debe ser pensado como un "fundamento sin fondo" (que sin embargo permanece un fundamento, puesto que, aunque remitido al *Dasein*, puede ser por éste *asumido*), sino como un "no-fondo absoluto" (*Ungrund*), según la expresión de Schelling, radicalmente inasimilable, no repetible, inaccesible a todo retomar en la existencia, in-memorial en un sentido originario, irreductible, en fin, a la diferencia de lo propio y lo impropio que atraviesa de un extremo a otro la conceptualidad de *Ser y Tiempo*. Pensar el nacimiento mismo –fuera de toda formalidad ontológica– como *acontecimiento*, pensar el acontecimiento y la existencia como indisociables, acordar a la existencia misma un sentido acontecial, ¿no es esto, desde entonces, la condición de una verdadera *deformalización del tiempo* que modifica de un extremo a otro la conceptualidad ontológica, abriendo el acceso a *otra temporalidad*, más originaria que la descrita por Heidegger?

El surgimiento del acontecimiento y el sentido renovado de lo posible y de la existencia

Recapitulemos los caracteres fundamentales del acontecimiento (*Ereignis*, *Geschehnis* o *Vorkommnis*) tal como son destacados en los análisis de *Ser y Tiempo*:

1 / El acontecimiento, para Heidegger, pertenece esencialmente a la *efectividad* (*Wirklichkeit*) y no a la posibilidad: se produce en el mundo a la manera de un hecho (*Tatsache*) o de un estado-de-cosas (*Sachverhalt*). Su factualidad (*Tatsächlichkeit*) se distingue, por tanto, de manera principial de la facticidad (*Factizität*) en cuanto carácter ontológico del *Dasein*; facticidad que no toma sentido

más que a la luz de la existencia como poder-ser. 2 / Todo *Ereignis* es esencialmente *Weltereignis*[97], acontecimiento del mundo y *en* el mundo, acontecimiento "intramundano". Ahora bien, solo puede ser considerado como *intramundano*, en la plenitud de sus determinaciones fenomenales, un ente que resalta en una ontología categorial: lo que significa que el acontecimiento aparece desprovisto de todo sentido existencial. 3 / En virtud de estas dos primeras caracterizaciones, la efectividad del acontecimiento no puede recibir más que el sentido ontológico de la *Vorhandenheit*. 4 / El acontecimiento, en tanto que hecho intramundano, es necesariamente *experimentable*: todo aquello que es inexperimentable, por ejemplo la muerte de los otros, no es por tanto un acontecimiento.

¿Es legítima esta interpretación, retrazada aquí en sus líneas gruesas? ¿Es fenomenológicamente *originaria*? ¿Se puede, se *debe* aceptar esta *reducción* subrepticia del acontecimiento al puro y simple hecho (*Tatsache*) intramundano, efectivo y experimentable, que tiene como consecuencia su subordinación a una ontología de la *Vorhandenheit* sin medida común con aquella del *Dasein* –reducción que es al mismo tiempo la condición del esclarecimiento del sentido ontológico originario de lo posible en tanto que determinación de la existencia–? ¿Pero cuáles son las condiciones que nos darían el derecho a plantear la cuestión de la legitimidad fenomenológica de esta reducción del acontecimiento al hecho? Solo con la condición de ser capaz de traer a la luz y de elaborar conceptualmente un sentido más originario del acontecimiento que, sustrayéndole a la cuádruple caracterización que ofrece Heidegger, escape al mismo tiempo a una tal reducción. El acontecimiento, tomado entonces en un sentido diferente –irreductible al hecho, anterior a la existencia como poder-ser finito–, sería al contrario presupuesto por esta última, condicionándola a su vez. Lejos de pensar el acontecimiento como un "existencial" del *Dasein*, *un pensamiento origi-*

[97] *Ibid.*, p. 293.

nario del acontecimiento conduciría a poner en evidencia un sentido "acontecial" de la existencia en cuanto tal.

¿Qué es, en efecto, un acontecimiento? ¿Cómo un acontecimiento se fenomenaliza para aquel a quien arriba? Y, precisamente, ¿esta fenomenalización no conduce acaso a poner en cuestión la cuádruple determinación que da Heidegger, en *Ser y Tiempo*, de este fenómeno?

1 / En efecto, el acontecimiento, comprendido en su plena radicalidad fenomenológica, no se reduce jamás a su efectuación en un estado-de-cosas que tendría el carácter ontológico de la *Vorhandenheit*. Literalmente, *eventum*[98], lo que adviene, el acontecimiento presenta algo de irremediablemente excesivo con respecto a su efectuación, con respecto a todo *factum*, es decir, etimológicamente, a lo "completamente realizado" (*tout fait*), a lo consumado, a lo acabado. Este carácter excesivo del acontecimiento reside en la carga de posibilidades que mantiene en reserva y que produce algo que conmociona los mundos, a los individuos y a las personas, volteándolos hacia un fondo abismal que trabaja la existencia y que se mantiene más acá de toda auto-posibilitación. En razón de esto, él no pertenece a la *efectividad* (con el modo de ser que le corresponde, la *Vorhandenheit*), sino a la posibilidad, incluso a la posibilidad de hacer posible, a la *posibilitación*. Distinto del hecho (*Tatsache*) que sobreviene pura y simplemente en un presente realizado y definitivo, el acontecimiento es aquello que se mantiene en reserva en todo hecho y toda efectuación dándole su carga de posibilidades y, por consiguiente, de porvenir; es lo que transfigura el mundo, introduciendo en éste un excedente de sentido que trasciende todo comprender (*Verstehen*) entendido como proyecto finito de un poder-ser. El acontecimiento en cuanto tal –es decir

[98] Recordemos que la palabra francesa para decir acontecimiento es "événement" [Nota del Trad.: Traducción modificada].

en su acontecialidad– no es pensable entonces sino en relación con lo *posible*, puesto que es lo que *reconfigura cada vez las posibilidades de la existencia*, introduciendo una fisura en la auto-clausura de lo posible, puesto que *después* del surgimiento del acontecimiento nada será ya como *antes*; ya no será el mismo mundo con sus posibilidades abiertas, sino que su surgimiento mismo, abriendo posibilidades nuevas y cerrando otras correlativamente, conmociona de arriba abajo aquello que es necesario llamar, según la terminología de *Ser y Tiempo*, el "mundo". Si el mundo no es sino "*das Ganze der wesenhaften inneren Möglichkeiten des Daseins*"[99], entonces es preciso afirmar, contra Heidegger, que no es *primeramente* mi libertad quien proyecta un mundo más allá de lo ente[100] y posibilita todas mis posibilidades configuradoras de mundo en mi proyecto resuelto vuelto hacia la muerte, sino que es el acontecimiento, comprendido más radicalmente en su relación con lo posible, el que, por su surgimiento mismo, reconfigura todas mis posibilidades antes de todo proyecto *mío*, y, de este modo, hace reinar un mundo para el "ente" que yo soy.

2 / Desde entonces, las relaciones del mundo, entendido existencialmente, y del acontecimiento, pensado en su sentido más radical (sentido que permanece desapercibido en Heidegger), se invierten: la posibilidad de hacer posible, la *posibilitación* que hace reinar un mundo más allá de todo ente, no es el carácter de una libertad autárquica que el *Dasein* tendría propiamente, sino un rasgo del acontecimiento donde se enraíza toda libertad; reconfigurando mis posibilidades más originariamente que todo proyecto de un poder-ser auténtico, el acontecimiento *reconfigura mi mundo sobreviniendo y lo manifiesta en cuanto tal*. La equivalencia *Ereignis* / *Weltereignis*, establecida por Heidegger, estalla en pedazos bajo la presión de los

[99] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p. 248.

[100] "La esencia del fundamento", *Ser, Verdad y Fundamento*, trad. Eduardo García, Caracas, Monte Ávila Editores, 1968, p. 48: "La libertad es el hacer imperar un mundo en un proyecto que le proyecta más allá del ente".

fenómenos. El "mundo" que rige entonces para el *Dasein* no es sino *a partir* de acontecimientos donde se originan sus posibilidades: una enfermedad, un duelo, un reencuentro, si estos son cada vez acontecimientos verdaderos, no dejan el mundo intacto, sino que introducen precisamente una falla, una ruptura, el calado de una desgarradura y de un quiebre en el cual el mundo antiguo *se desmorona*[101], y con él la ipseidad como proyecto de un poder-ser. Existe allí un riesgo en el cual la ipseidad está constantemente expuesta a hundirse enteramente o a integrar el acontecimiento no al mundo antiguo, lo que significaría precisamente negarlo en cuanto tal, fijar la existencia misma en un "mundo" cada vez más frágil, sin agarre (*prise*) en el presente y lo posible verdaderos (premisas de la locura donde el acontecimiento pasa por sobre la existencia, donde el existente incapaz de integrarlo a su existencia cae en el pseudo-mundo del delirio),[102] sino a un mundo transfigurado por la prueba misma que el acontecimiento, insustituiblemente, nos intima.

Pero definir el acontecimiento como aquello que *reconfigura* las posibilidades esenciales del existente en sus relaciones recíprocas y su articulación, esto significa también tener que pensar de manera diferente el sentido fenomenológico de la "posibilidad". "Reconfigurar" aquí no significa solamente redistribuir, reordenar las posibilidades que serían dadas por otro lado al *Dasein*, sino abrir posibilidades radicalmente nuevas, y correlativamente cerrar las antiguas, es decir, cada vez, *posibilitarlas*. La posibilidad de lo posible, por cuanto se origina en el acontecimiento, es desde entonces

[101] No de ese desmoronamiento según el cual el mundo circundante (*Umwelt*) de la cotidianidad cede lugar, en la angustia, al "mundo en cuanto tal": al *Welt*. Veremos a continuación según cuál modo de donación fenomenológica, radicalmente distinta de la conducida por la angustia, es pensable un tal desmoronamiento.

[102] Henri Maldiney analizó estas posibilidades de la existencia humana en *Penser l'homme et la folie* (Grenoble, Millon, 1991), por ejemplo p. 277: "*En la psicosis, no hay ya acontecimientos.* La permanencia de la existencia se resuelve en desgarro: la transformación no sigue. El devenir-otro en la anticipación de sí ha sido reemplazado por la irrupción en sí de la alteridad pura". Debemos expresar aquí nuestra deuda respecto a este pensamiento del acontecimiento, tan profundo y penetrante.

literalmente su *eventualidad*[103]. Tales "posibles" no se enraízan justamente ya en la constitución ontológica *formal* del *Dasein* que hacía posible su surgimiento fáctico. Estos no se abren y no se anuncian más que después del acontecimiento. El acontecimiento no abre solamente al *Dasein* posibles fácticos situados *más acá* de su posibilitación ontológica; él confiere a lo posible un sentido acontecial que ya no se deja comprender a la luz del ser del ente ejemplar.

En *Ser y Tiempo*, en efecto, se indica claramente que lo posible no designa, para el *Dasein*, lo opuesto de lo "real" –en el sentido de posibilidades vacías (lógicas) que el ser-en-el-mundo podría tomar o rechazar, y en las cuales podría comprometerse, y, por tanto, descomprometerse–, sino que su existencia íntegra es, fundamentalmente, *poder-ser*: este poder-ser, en cuanto poder-ser *finito*, es lo que se manifiesta en la resolución precursora de la muerte en tanto que abre al *Dasein* todas sus posibilidades fácticas y le convoca a la situación donde él tiene, cada vez, que elegirse.[104] Tal "poder-ser" no designa entonces, para el *Dasein*, un conjunto de posibilidades exteriores contingentes; está en el fundamento mismo de su ipseidad. Toda posibilidad, en razón de esto, es fundamentalmente *mía*, puesto que pertenece a un ente cuya constitución ontológica está determinada por el ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*). ¿Pero qué es, precisamente, de la "posibilidad" de lo posible, si lo que reconfigura mis posibilidades es el acontecimiento *impersonal*? ¿Qué es del

[103] El recurso al término "eventualité" (*eventualidad*) para designar la "*posibilidad* de lo posible", atiende primeramente a su familiaridad etimológico-semántica con "événement" (acontecimiento). Ahora bien, como el texto lo hará explícito, "*eventualidad* de lo posible" no significa aquí un posible contingente o conjetural, que podría o no sobrevenir, sino la calidad o el sentido propiamente acontecial (*événementiał*), y no ya existencial-ontológico, de la posibilidad; su surgimiento siempre sorpresivo, es decir cada vez y según ese cada vez, y en exceso con respecto a la apertura del *Dasein* en tanto que poder-ser finito; imprevisibilidad y excedencia de "lo que viene a mí sin venir de mí", y que connota el verbo latino *evenire, ex-venire* [Nota del trad.]

[104] La anticipación de la muerte no tiene solo por privilegio insigne abrir *esta* posibilidad más propia, absoluta, insuperable –la de la mortalidad–, sino también la de abrir a la *posibilidad en general*, y singularmente a las posibilidades fácticas que se mantienen más allá de la posibilidad insuperable: "la abertura de la posibilidad se funda en la posibilitación anticipante" (*Ser y Tiempo*, op. cit., p. 284) [Nota del Trad.: Traducción modificada].

sentido mismo de lo "posible", si la reconfiguración del mundo tal y como surge en y del acontecimiento atraviesa de punta a cabo mi poder-ser abriéndolo a posibles que no son primeramente los míos, puesto que impersonales o, más bien, pre-personales, me tocan antes de que para mí sea posible elegirlos, apropiármelos y existirlos en primera persona? Lo "posible" ya no es aquí lo que está abierto en el libre proyecto de un poder-ser finito, sino *lo que viene a mí sin venir de mí* en la prueba repentina del acontecimiento (don gozoso o violencia infligida, pues cada vez *sufrido*, es decir transido de imposible y descubriendo en el hueco de la existencia una impotencia fundamental), intimándome a que renazca, a ser de otro modo yo-mismo, es decir a advenirme desde la alteridad que el acontecimiento, anónimamente, hace surgir en mí mismo.

3 / Que el acontecimiento sea esencialmente *impersonal*, es éste uno de sus principales caracteres fenomenológicos. Ciertamente, el acontecimiento arriba siempre a *alguien*, me arriba insustituiblemente a mí que hago su experiencia, y es por ello precisamente que me es una carga y me obliga, trastocando mis posibles, a transformarme: "No devengo [yo-mismo] sino en tanto que algo me arriba, y algo no arriba [no me arriba] sino en tanto que devengo"[105]. Sin embargo, si el acontecimiento sucede siempre *a alguien*, no por ello deja de conservar, en su tenor fenomenológico propio, un *anonimato* esencial que no es de ningún modo el del "Uno" como modo caído de la ipseidad. El acontecimiento es *singular*, *único*, y, por consiguiente, necesariamente *irrepetible*; y sin embargo, hasta en su "individuación" extrema permanece *anónimo*: "Es el *Se* (*On*) de las singularidades impersonales y pre-individuales, como escribe justamente Deleuze, el *Se* (*On*) del acontecimiento puro en el que *muere (il* meurt*)* es como *llueve (il* pleut*)*"[106]. Del acontecimiento no puedo más que decir: (me) *arriba (il* m'arrive*)*. Este pronombre

[105] Erwin Strauss, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, Springer Verlag, 1935, p. 372.
[106] Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidos, 1989, p. 160.

impersonal: "il", presente en estas expresiones francesas, y que no se traduce al castellano, marca el carácter derivado de la míidad (*Jemeinigkeit*) con respecto al anonimato originario que atraviesa a la existencia y la remite a un fondo de posibilidades que ella no podría *asumir*; pero al que está consignada sin vuelta, en la imposibilidad absoluta de todo "señorío" sobre ellas.

En este sentido, la muerte es un acontecimiento, y sin duda incluso un acontecimiento por excelencia. De la muerte, ciertamente, jamás se puede decir que ella ha sucedido, en el sentido de un *hecho* presente, puesto que, tan pronto es presente, pierdo toda posibilidad de estar ahí y de soportar su prueba. Y sin embargo, la posibilidad de la muerte y su certeza última significan una *eventualidad* que se mantiene en el trasfondo de toda eventualidad: la eventualidad última de todas mis eventualidades. La muerte está en lo más próximo de nosotros –tan próxima que incluso no la vemos, "cerca de la muerte, no se ve ya la muerte" (Rilke)–, no solo en la inminencia suspendida de un posible en todo instante, sino como aquello que viene a nosotros sin venir de nosotros, que nos ad-viene (*evenit*) al modo impersonal del acontecimiento, puesto que cuando creo asirla, es ella la que me toma, y desprendiéndome de mí, me expone a lo inaprensible. Esta muerte silenciosa que nos acompaña desde siempre a través de toda nuestra vida, es un acontecimiento que no puede producirse en un suceso único sino con la condición de producirse "muchas veces", como dice Proust[107] –y más precisamente, bajo la condición de producirse en todo otro acontecimiento, donde lo que se encuentra en juego, cada vez, es una transformación de mí mismo y del mundo, un *stirb und werde* fundamental– y, por tanto, de atormentar la existencia como una "posibilidad" radicalmente inasumible, imposible de tomarla a cargo– *como el tiempo.*

[107] Marcel Proust, *El tiempo recobrado*, trad. Consuelo Berges, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 410: "Pues comprendía que morir no era cosa nueva, sino que, por el contrario, desde mi infancia ya había muerto muchas veces [...] Estas muertes sucesivas, tan temidas por mí, a quien tenían que aniquilar, tan indiferentes, tan suaves una vez cumplidas y cuando el que las temía ya no estaba aquí para sentirlas, me ha hecho comprender desde hacía tiempo cuán insensato sería temer la muerte".

Mientras existo, la muerte todavía no *arriba* (en tanto que *hecho* intramundano), pero sin embargo no deja de *advenir*. Viene a mí desde un futuro radicalmente por venir, sin coincidencia posible con mi presente, hacia el cual no puedo impulsarme anticipativamente, pues, como escribe Blanchot: "En ella, *yo* no muero, soy despojado del poder de morir, en ella *se* (*on*) muere, no se deja ni se termina de morir"[108]; ella se instala precisamente en la distancia que separa el hecho del acontecimiento, puesto que su continuo estar realizándose no puede jamás efectuarse, puesto que su acontecialidad misma trasciende por esencia toda efectuación posible. Acontecimiento por excelencia, que no termina de advenirme sin cumplirse jamás como un hecho realizado; y que, una vez que se realiza, ya no me sucede a *mí*, destituyendo al "yo" mismo. Muerte que excede todo poder-ser, toda resolución y toda totalización posible de la existencia sobre sí misma. Así entendida, la muerte ya no significa esa posibilidad insigne que cierra sobre sí mi existencia resuelta, sino más bien lo que viene a abrirla desde el exterior y le confiere un sentido que ella misma no proyectaba, *sentido* abierto para ser retomado por otros y que trasciende, por consiguiente, el horizonte de mi finitud.

4 / Por su carácter impersonal, *el acontecimiento trasciende entonces el ser definido por la míidad*. Esto obliga a repensar las "relaciones" de la ipseidad y del acontecimiento sobre una base radicalmente distinta de aquella ofrecida por *Ser y Tiempo*. En efecto, en esta obra mayor heideggeriana la ipseidad es pensada enteramente en su relación con el ser, como poder-ser comprensivo del *Dasein* en vista de sus posibilidades más propias, en la resolución precursora de la muerte, y *constancia de sí-mismo*, "continuidad extensa"[109] que

[108] Maurice Blanchot, *El espacio literario*, trad. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Buenos Aires, Paidos, 1968, p. 145. El suicidio, agrega Blanchot, no es sino una manera absurda de pretender asumir en primera persona y dominar esta muerte impersonal como el nacimiento y premunirse contra su esencial anonimato: el suicidio "sirve más que nada para protegernos de lo que está en juego en este acontecimiento" (*Ibid.*, p. 93).

[109] *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 406.

incorporó en ella sus dos "extremidades", la muerte y el nacimiento, y no puede ya ser "*superada* por nada más"[110], puesto que lo que se anuncia en ella es la clausura en sí de la existencia y de su *sentido* en tanto que existencial del *Dasein*. Pero con el acontecimiento y la reconfiguración de los posibles que él provoca, un sentido radicalmente distinto surge en la existencia, irreductible a mi poder-ser comprensivo en vista de la totalidad de mis posibles ontológicos. El acontecimiento no tiene un sentido que podría ser captado y aprehendido con la vara del comprender como existencial, él es el origen de su propio sentido tal y como éste se anuncia en la existencia antes de todo poder-ser comprensor vuelto hacia la muerte.

En esta medida, el acontecimiento quiebra la "continuidad extensa" del *Dasein*, introduce una cesura radical entre pasado y porvenir. En y por él, la ipseidad misma, como relación comprensora con el ser, es alterada en su principio; la ipseidad no puede ya retomarse, en adelante, más que a través de esta falla y este hiatus que intiman al existente a renacer y a comprenderse de otro modo, realizando nuevos proyectos-de-mundo que se enraízan en una reconfiguración anónima de sus posibles. A este respecto, el acontecimiento no podría ser concebido primeramente como un *hecho* que se produce sin más al interior del mundo, y que, en un segundo momento, "alteraría mis vivencias" y me transformaría; pues el acontecimiento *no es nada distinto* a esta transformación del mundo y de la existencia –transformación a veces tan silenciosa y tan discreta como el hecho es ruidoso y vistoso–, puesto que no puede ser asido sino *posteriormente* (*aprés coup*); cuando el mundo antiguo se ha desmoronado, me encuentro bajo el requerimiento de renacer por mí-mismo, de apropiarme esta alteridad inconmensurable con mis posibles. Esta transformación radical del ser-en-el-mundo (de sus disposiciones afectivas, de su comprensión de sí mismo y de los otros) no es aquí la *consecuencia causal* del acontecimiento, pues el *alcance* de éste no

[110] *Ibid.*, p. 326.

es de ningún modo pensable en los términos naturalistas de una consecución de causa a efecto: el condicionamiento del acontecimiento no es del orden de un "efecto" que seguiría mecánicamente su sobrevenida independientemente de su relación con aquel a quien arriba; sino que es del orden de un trastocamiento de sentido que pone en juego originariamente la ipseidad de este último. Un acontecimiento solo sobreviene ahí donde yo hago frente a su prueba trastocante, donde la ipseidad –en tanto que relación con la eventualidad más real que toda realidad de lo que traspasa la medida de todo proyecto y de toda espera– no ha cedido el lugar a una alteridad pura, no ha ensombrecido en la irrealidad del delirio o de la locura; y al mismo tiempo, el acontecimiento significa esta transformación misma, el duelo en relación al que éramos. Más originaria que la relación con el ser por la cual la míidad toca al *Dasein* (relación que significa siempre relación de un ente que yo soy con *mí* ser o con el ser como *mío*), la prueba del acontecimiento es relación con lo impersonal de lo que no puedo apropiarme más que integrándolo a un nuevo proyecto de mundo, pero que en el momento mismo en que lo integro *ya me ha alterado*, y de tal manera que ya no seré nunca el mismo: anterior, por consiguiente, a la auto-constancia por la cual el *Dasein* se define en su autenticidad.

En efecto, el rasgo de la conceptualidad heideggeriana que se opone más netamente a un pensamiento del acontecimiento es la oposición de dos modos de ser del *Dasein*: auténtico e inauténtico. Notemos que esta oposición traduce la impronta profunda dejada por Kierkegaard, y, más en general, por el pensamiento cristiano –Pablo, evidentemente, pero también Agustín– en la ontología fundamental metodológicamente "atea". Para Kierkegaard, en efecto, como ya también para Pablo, la existencia humana, pensada íntegramente en la óptica de la conversión, no podría conocer otra alternativa que aquella del estar-vuelto-hacia-Dios (en la fe y la justificación), por una parte, y la del estar-contra-Dios (en la caída y el pecado), por otra; además, la conversión habiendo tenido lugar

una vez, la existencia cristiana está enteramente justificada, es decir perdonada, y ello *debe* estarlo sin cesar a pesar de sus recaídas y pecados ulteriores. Se encuentra la misma estructura en la autenticidad heideggeriana que "ya ha anticipado todo posible instante que de ella brote"[111] y se ha vuelto "transparente" en el instante, no pudiendo ya ser "mellado" por la inautenticidad del Uno[112]. El *Dasein* no conoce entonces más una sola alternativa: la del Sí-mismo o la del Uno-mismo, de la *Eigentlichkeit* o de la *Uneigentlichkeit*. Con ello se vuelve rigurosamente imposible el pensamiento de un *devenir-otro por y a través de la prueba del acontecimiento* como trastocamiento del mundo, reconfiguración de todas sus posibilidades esenciales. Toda alteridad de sí es remitida por Heidegger al modo de ser inauténtico del *Dasein*; todo cambio del Sí-mismo no puede ser concebido más que con la vara de una temporalidad sucesiva y derivada, resultante de la ocultación fenomenológica de la temporalidad auténtica originaria.

Pensada ontológico-existencialmente como "auto-constancia" (*Selbst-ständigkeit*)[113], ¿la ipseidad del *Dasein* no viene desde entonces a *reproducir* el esquema de una permanencia de la substancia en relación con sus predicados cambiantes, esquema que pertenece sin duda a una ontología categorial, de la que la analítica existencial tenía por tarea, precisamente, liberarnos? Es cierto que a diferencia de la permanencia del "sujeto" de la metafísica, solidaria de una ontología de la *Vorhandenheit*, la estabilidad existenciaria del *Dasein* excluye tanto la pretendida inmutabilidad o invariancia de un substrato como también un cambio continuo de sus cualidades: esta estabilidad se sitúa decisivamente más acá de la alternativa de la permanencia y del cambio que prescribe a la ontología tradicional su horizonte. Y, sin embargo, lo propio del

[111] *Ibid.*, p. 406.
[112] *Ibid.*, p. 316: "La irresolución del Uno se mantiene empero vigente, aunque ella ya no puede contrariar (*anzufesten*) a la existencia resuelta".
[113] *Ibid.*, p. 340 [Nota del Trad.: Traducción modificada].

análisis metafísico tradicional de la permanencia del "sujeto" reside en que ella tiende a considerar el substrato inmutable *a parte* de sus predicados cambiantes, dicho de otro modo, a rebajar toda alteridad del lado de las cualidades que adhieren al substrato sin afectarlo en su identidad consigo mismo. Heidegger, que rompe radicalmente con este tipo de análisis, renueva sin embargo algunas de sus aporías: ninguna alteridad, ninguna diferencia originaria consigo mismo viene a turbar la "autonomía" del *Dasein*; remitiendo toda alteridad, comprendida como falta radical de ipseidad, del lado del Uno-mismo –que no es sino la sombra portada por el Sí-mismo y su "recubrimiento" fáctico–, el ser-en-el-mundo, propiamente hablando, no tiene que *devenir* sí mismo en la prueba súbita del acontecimiento, lo es ya enteramente en el instante "sostenido", supremamente transparente, donde decide de sí y quien sella por siempre su destino. La ipseidad no significa la aptitud para hacer frente a lo que nos arriba, para advenir como otro a través de su prueba; la temporalidad del *Dasein* sigue siendo formal y vacía, vacía y formal como el instante donde nada sucede ni no sucede, puesto que, como lo escribe Heidegger, "en el instante no puede ocurrir nada"[114], y, por consiguiente, ningún acontecimiento. Ahora bien, no hay temporalidad verdadera sin diferencia consigo mismo y alteridad *originarias*. Solo una temporalidad que se temporalizara a partir de acontecimientos puede acoger esta alteridad consigo constitutiva de aquel que no se puede designar ya como "*Dasein*", y sin la cual un pensamiento del tiempo sin duda es imposible.

Es en el acontecial[115] de la desesperación, es decir en la imposibilidad radical de integrar el acontecimiento a un nuevo proyecto de mundo, que se devela con máxima agudeza el carácter impersonal

[114] *Ibid.*, p. 355.

[115] Puesto que es la existencia entera que reviste aquí un sentido acontecial, ya no puede tratarse para nosotros de "existenciales", sino más bien de "aconteciales", de modalidades de respuesta determinadas frente a lo que nos arriba; la desesperación juega aquí un rol análogo al de la angustia, en Heidegger, para la liberación del sentido *acontecial* de la existencia.

del acontecimiento –puesto que, con la desesperación, es la existencia entera la que se hunde en una impersonalidad sin fondo-. En efecto, la desesperación no es solamente el desmoronamiento de mis posibles, "la imposibilidad de mis posibilidades"[116], sino la incapacidad de apropiarse el acontecimiento y de integrarlo a un nuevo proyecto de mundo; también imposibilidad, por consiguiente, de transformarse a través de él. No se trata aquí de entenderla como una simple privación de espera o de esperanza. Ella designa más bien el desmoronamiento de la ipseidad en su sentido acontecial. Anonadado por el acontecimiento, el existente no puede ya "reasirse" ni existir en primera persona. Todo se hunde en una suerte de vigilancia anónima, en que yo estoy ahí sin estarlo, en un estupor impersonal donde el sufrimiento, en su acmé, ha devenido indoloro. La incapacidad de integrar el acontecimiento en un proyecto de mundo, la recaída más acá de la ipseidad misma van aquí a la par con un desinterés radical por el mundo (des-interés que es necesario pensar en su sentido fuerte, como la ausencia de todo en-vista-de-sí (*sich umwillen*): en un "mundo" así desmoronado, no le va ya, al *Dasein*, su ser mismo) y de un *desapego* absoluto con respecto a este. Si uno está triste, uno se adhiere al menos a su tristeza; hay allí algo con uno, algo contra lo cual luchar, algo a lo que abandonarse y no esa vigilancia sin nadie que se instala en los verdaderos momentos de la desesperación –y que significa literalmente la incapacidad de estar triste–. *Eso* sufre, pero no hay ya nadie para sufrir, somos despojados de *nuestro* sufrimiento, así como de toda posibilidad de abandono o de lucha: *uno* (*on*) asiste a su sufrimiento sin estar presente uno-mismo (*soi-même*); toda voluntad, toda fuerza nos abandonan.

Así, en la gran calma que se instaura en los verdaderos momentos de desesperación, se devela una suerte de lucidez impersonal donde las cosas se ponen a vivir por su propia cuenta, donde el "mundo",

[116] "*Die Ummöglichkeit des Möglichen*" (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, op. cit., p. 249).

despojado de todo en-vista-de-sí, se vuelve puro espectáculo que se desarrolla ante nosotros con un relieve tanto más penetrante cuanto toda ipseidad, precisamente, ha desertado. Las cosas privadas de mundo invaden y obstruyen la existencia, pueblan la hiperlucidez anónima de la desesperación, su impersonal vigilancia; pero ellas ya no nos alcanzan, o no alcanzan más que el vacío de nuestro "Sí" (Soi) desertado. De ahí la intimidad particular –que no sería bueno interpretar demasiado apresuradamente– que aquí se instaura con la muerte impersonal, como acontecimiento esencialmente inauténtico, radicalmente anónimo donde *se (on)* muere sin posibilidad de asumir su muerte e incluso de ahí resolverse. La hiperlucidez anónima de la desesperación asiste al naufragio del mundo como si *uno* ya no estuviera allí: uno está muerto, simplemente, y esto ha tenido lugar hace tiempo ya, desde siempre, y esta muerte no la hemos visto venir, esto mismo no ha sucedido; la desesperación es entonces, como lo dice admirablemente Kierkegaard, esa muerte continua, esa muerte que no puede morir y que sin embargo ya está muerta, que no puede acoger ni asumir la muerte, puesto que la decisión misma del suicidio supone siempre la ipseidad y un proyecto de mundo; lo que se ha derrumbado precisamente en la gran desesperación, tan bien descrita, en frases concisas, en *La educación sentimental*: "¡Nada más que un movimiento por hacer! El peso de su frente le arrastraba, veía flotar su cadáver sobre el agua. Frédéric se inclinó. *El parapeto era un poco ancho, y la lasitud le impidió intentar atravesarla*"[117].

La desesperación manifiesta así la relación primera con la muerte: en ella, nos experimentamos como *ya muertos*[118], como desposeídos más acá de toda ipseidad (en un decaer que de ningún modo se

[117] Gustave Flaubert, *La educación sentimental*, trad. Hermenegildo Giner de los Ríos, Buenos Aires, Sudamericana, p. 102.

[118] F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, "19 de octubre 1921", trad. Feliu Formosa, Barcelona, Lumen / Tusquets, 1995, p. 347: "Aquel que no sabe qué hacer con su vida mientras vive, necesita de una de sus manos para desviar un poco la desesperación por su destino [...] porque ve cosas diferentes y en más abundancia que otros; es, sin duda, un muerto en vida, y a la vez el único sobreviviente".

identifica con el de lo Uno) y de todo proyecto de mundo, y por tanto incapaces de *asumir* la muerte, incapaces de suicidio. Con la desesperación aparece el carácter *derivado* de la ipseidad auténtica, alcanzada en la angustia en tanto que ser-arrojado en la insuperable posibilidad de la muerte, y su subordinación al acontecimiento impersonal, esta dimensión de anonimato esencial que atormenta a toda existencia antes de toda distinción posible de un "Sí-mismo" y de un "Uno-mismo". La impersonalidad de la desesperación designa por tanto un fenómeno más originario que la ipseidad conquistada en la angustia, y, por lo tanto, que toda autenticidad o inautenticidad posibles; fenómeno a partir del cual solamente la ipseidad puede ser comprendida, no como ex-sistencia en el proyecto de un poder-ser libre vuelto hacia la muerte, sino como *insistencia* frente al acontecimiento: insistencia que, en el fenómeno originario e inderivable de la desesperación, no aparece verdaderamente *como tal* sino allí donde ella se desmorona, allí donde *yo* ya no puedo precisamente "hacer frente".

5 / El acontecimiento, como quiebre de la existencia (que puede arrastrar a su fracaso en la desesperación) donde el mundo antiguo se derrumba, no es *experimentable* si toda experimentación, toda "empirie", deben entenderse en el sentido de la experiencia de un hecho, de un estado-de-cosas intramundano cuyo modo de ser presencial sería aquel de la *Vorhandenheit*. De paso, se puede anotar que el primado otorgado por Heidegger, a propósito del acontecimiento, a la "experimentabilidad", aparece completamente problemático en una obra que, como *Ser y Tiempo*, se esfuerza en arrancar de la fenomenología el primado de la presencia, por tanto de la conciencia, y de lo que Husserl llamaba "el principio de los principios", la intuición. ¿Por qué la "experimentabilidad" debería aportar la medida del acontecimiento, si ella no aporta la de la existencia? ¿Acaso la existencia debe definirse como tal, precisamente, por exclusión de todo acontecimiento? Al contrario, en una concepción acontecial de la existencia, es necesario sostener

que hay una *prueba* del acontecimiento que no tiene nada de "empírico", que no es la experiencia de un hecho mundano, que hay una *pasibilidad* de cara al acontecimiento que aparece irreductible a la oposición tradicional (subyacente a las doctrinas clásicas de la "experiencia") de la pasividad y de la actividad[119]. El acontecimiento no es primeramente posible antes de ser efectivo, su surgimiento no se subordina a condiciones de posibilidad previas[120] en el sujeto, a una "pasividad" donde vendría a inscribirse y que resaltarían todavía en un dispositivo trascendental: es más bien surgiendo que el acontecimiento abre el espacio de juego y de acogida donde podrá ser "recibido", que él despliega las condiciones de su propio advenimiento –al mismo tiempo que el del "ente" a quien arriba–. Por esta razón, a diferencia del "acontecimiento intramundano" (*Weltereignis*) del que habla Heidegger, el acontecimiento, en el sentido que le damos nosotros a este término, no se produce sin más como un *hecho realizado* en un presente acabado y definitivo; *él desborda esencialmente el presente de su efectuación* y no se anuncia sino con el retardo y el plazo constitutivos de aquello que desborda toda conciencia inmediata, toda contemporaneidad y toda transparencia del *Dasein* a él-mismo; habiendo ya hecho irrupción en la existencia antes de toda conciencia explícita de su sobrevenida, habiendo ya infundido o instalado en ella un sentido que no puede hacerse a la luz sino con la vara de una comprensión esencialmente retardatoria, el acontecimiento temporaliza la temporalidad antes de toda auto-comprensión del *Dasein*. Si "experiencia" significa siempre coincidencia y contemporaneidad consigo y con aquello de lo que se hace experiencia, transparencia de lo dado, legibilidad

[119] Esta pasibilidad frente al acontecimiento, que Maldiney llama "transpasibilidad", no es primeramente una pasividad que sería mía, puesto que no se da sino a la postre (*après-coup*) y a contracorriente del acontecimiento. Yo no soy la medida del acontecimiento, si no fuese así éste no podría sobrevenir en su novedad gozosa y desgarradora, fuera de toda medida para mí mismo. Si "la acogida del acontecimiento y el advenimiento del existente son uno" (*Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 422), es necesario entonces pensar una apertura "ante-subjetiva" que no haga posible la acogida del acontecimiento, sino en la cual el acontecimiento se hace él mismo posible al mismo tiempo que se declara en su suprema realidad –más real que toda posibilidad.

[120] "El acontecimiento surge antes de ser posible" (*Ibid.*, p. 422).

e inmediatez del sentido para una intuición, el acontecimiento no es, como tal, "experimentable": su presente constitutivamente inactual en su continua venida a sí desborda toda contemporaneidad del "Sí" consigo mismo, precede y funda la "experiencia" que yo hago al mismo tiempo que la suspende en el hiatus de la sorpresa, al mismo tiempo que arruina los asentamientos y quiebra la interior "continuidad", anunciándose desde un pasado "más antiguo" que todo presente y abriendo la dimensión misma de su sobrevenida sobre el fondo de la cual toda "experiencia" puede solamente reasirlo y reasirse.

Esta "inexperimentabilidad" del acontecimiento según la medida del concepto empirista de experiencia, es decir de la experiencia como experiencia-de-hechos, aparece en primer lugar en la imposibilidad en que nos hallamos de responder a la pregunta del "cuándo": ¿*Cuándo* el acontecimiento se ha producido? Esta pregunta, en efecto, no interroga al acontecimiento en su efectuación *fáctica*, sino al acontecimiento en tanto que sobreviene siempre al margen de su efectuación, al acontecimiento en su acontecialidad como reconfiguración impersonal del mundo. Un reencuentro, por ejemplo, no se reduce de ningún modo a una puesta en presencia efectiva de dos personas en tanto que hecho que se desarrolla sin más al interior del mundo; pues la dimensión de la sor-presa, de éx-tasis y de rapto que se introduce con el reencuentro "en el mundo", es justamente indisociable de un trastocamiento del mundo *como tal*. Ansiedad, fiebre, timidez son seguramente fenómenos esenciales a todo reencuentro en la medida en que éste quiebra nuestra familiaridad con el mundo y suspende nuestros "asentamientos" exponiéndonos al riesgo de una alteridad radical que se sustrae a todo señorío y a toda previsión. Trastocamiento del mundo mismo, pues el reencuentro, en tanto que acontecimiento, no se inscribe en un mundo previo, en *mí* mundo –en ese "*Welt*" del que Heidegger afirma que es un constituyente ontológico del *Dasein* cuyo ser se define por la *míidad*–, sino que, al contrario, él introduce en este mundo

siempre "mío" la extranjeridad de un mundo "otro" –*incomparablemente*–, aquel del *otro*, transformando el mío de punta a cabo: allí donde hay verdaderamente reencuentro, es el acontecimiento mismo el que me abre el acceso a lo que yo no podría acceder de ningún modo por mí mismo, al mundo del otro, permitiéndome "ver" mi propio mundo y "ver-"me a mí mismo a partir de éste. El reencuentro, rompiendo nuestro mundo solitario e introduciendo en él posibles que de ningún modo estaban prefigurados, significa entonces para aquel a quien arriba el advenimiento de un nuevo mundo. Hablando de su encuentro con Milena, Kafka escribe en una de sus más bellas cartas: "Lo que me sucede (*was geschieht*) es algo formidable [*Ungeheurliches*: literalmente: inmenso, espantoso]. Mi mundo se derrumba y mi mundo se reconstruye (*mein Welt stürtz ein, meine Welt baut sich auf*) [...] De su derrumbe no me quejo, ya estaba derrumbándose; me quejo de la reconstrucción, de mis pocas fuerzas, es de haber nacido que me quejo, de la luz del sol"[121]. Tal acontecimiento no aparece para aquel a quien le sucede más que cuando ya ha tenido lugar, de modo que el primer momento, el comienzo de un amor o de una amistad, ya siempre ha sido "perdido". Cuando el acontecimiento se produce, es ya "demasiado tarde", no podemos hacer verdaderamente la prueba más que cuando ya ha tenido lugar, y por esta razón el acontecimiento en su acontecialidad no adviene más que según el secreto de su latencia. El reencuentro no es el hecho datable de la presentación de dos seres, sino lo que permanece en reserva en esta presentación misma, y que le da su carga al porvenir: trastocamiento silencioso que se introduce, a partir del otro, en mi propio mundo, reconfigurando desde el exterior sus posibles.

Por paradojal que esto pueda parecer, aquello que vale aquí de la extrema "pasividad" del reencuentro en que el otro viene a mí

[121] Franz Kafka, *Cartas a Milena*, "12 de junio de 1920", trad. Nélida Mendilaharzu de Machain, Buenos Aires, Losada, 1981, p. 56.

según una aproximación que resalta de su sola iniciativa –cualesquiera sean por otro lado las tentativas que yo puedo hacer para "provocar" o "suscitar" la entrevista–, vale del todo también para los comportamientos en que se manifiesta, al contrario, por mi parte, una iniciativa y un señorío. Mientras que en todo reencuentro, según la fórmula de Levinas, "el otro me afecta de impotencia", en la decisión, al contrario, se manifiesta un poder que es de mi única competencia; y sin embargo, las grandes decisiones, aquellas que nos modifican y se inscriben en nuestra vida como verdaderos *acontecimientos*, se preparan en nosotros de tal manera que no somos jamás verdaderamente contemporáneos de su origen; no, como lo piensa Sartre, porque ya siempre habríamos decidido, lo que vendría a hipostasiar la libertad humana, a conferir a nuestra facultad de elegir una potencia incondicionada y propiamente demiúrgica (la deliberación no sería más que "comedia" que nos representaríamos a nosotros mismos cuando, en verdad, "la suerte ya está echada"), sino porque la mayor parte de las decisiones verdaderas, si ellas son verdaderamente decisiones, se anunciarían desde hace mucho tiempo antes incluso de enunciarse. En un pasaje de *L'Herbe*, Claude Simon describe esta imposibilidad de *datar* una decisión como perteneciente a su acontecialidad: "[...] pero ella no responde, y, al cabo de momento, le parece: ella podrá verlo más tarde así, y se preguntará entonces si no ha sido en ese momento que ha tomado la decisión, aunque, pensará ella con ironía, sea tan poco inteligente buscar saber el momento en que se ha tomado una decisión y las razones de esa decisión como buscar saber aquel (o aquellos) en que (y que hacen que) se ha tomado un resfrío, la única certeza que se puede tener en lo que concierne a una u otro (la decisión o el resfrío) es que luego que una u otro se declaran, en ese momento ella o él desde hace tiempo ya estaban instalados "[122]. Por irónica que sea, la comparación de la decisión y del resfrío no carece de fundamento en "las cosas mismas". El acontecimiento es aquello

[122] Claude Simon, *L'Herbe*, Paris, Minuit, 1958, p. 108.

que reconfigura por sí mismo mis posibles (aquí: mis posibles amorosos) de tal modo que luego que se realiza como decisión efectiva, cuando la decisión interviene o, más exactamente, "se declara", ha tenido lugar ya "desde hace tiempo" –según un *ya* que no hay que entender según una cronología factual, sino en conformidad con esa brecha que el acontecimiento ha cavado entre un pasado y un porvenir irremediablemente escindidos, de donde el tiempo mismo surge en su dehiscencia extática– en el modo impersonal[123]. En el fondo, luego que la decisión es tomada, el acontecimiento había ya tenido lugar desde hace tiempo, y si la efectuación del acontecimiento puede ser ruidosa, visible, su advenida es la mayor parte del tiempo invisible, silenciosa; de suerte que el exergo de Pasternak inscrito en la novela de Claude Simon resumiría por sí solo esa distancia insondable entre el hecho experimentable, por una parte, y, por otra, el acontecimiento en su sobrevenida inexperimentable, en su acontecialidad, de la que no puedo hacer la prueba (prueba por consiguiente no empírica) sino *posteriormente*, en el *a posteriori esencial* de una retrospección necesaria: "Nadie hace la historia, uno no la ve; así como uno no ve la hierba crecer". Y esto no solo porque estaríamos reducidos a un punto de vista finito en ella, sino porque el acontecimiento, esencialmente inexperimentable, en cuanto reconfiguración anónima del mundo adviene siempre *al margen* de su efectuación, silenciosamente e insensiblemente, "portado en pies de paloma"[124]: no se declara sino más tarde, cuando hace tiempo se instaló; cuando el acontecimiento deviene visible en su

[123] Esta impersonalidad aparece en la separación amorosa tal como es descrita por Claude Simon: *¿quién*, en efecto, la ha querido? ¿Alguien la quiso, es responsable de ella? La respuesta es más difícil de lo que parece: pues yo soy responsable de lo que he *querido*, por tanto del *estado-de-cosas* cuando la decisión *se declara*: pero el acontecimiento verdadero, la decisión tal como se preparaba de larga data, la reconfiguración impersonal de mis posibles amorosos, ¿puedo ser declarado "responsable" de todo eso?

[124] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1993, "La más silenciosa de todas las horas", p. 214: "Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo": fórmula que se aplica en primer lugar a los acontecimientos, puesto que "los más grandes pensamientos son los más grandes acontecimientos" (*De más allá del bien y del mal*, trad. Sánchez Pascual, Barcelona, Ed. Orbis, 1983, § 285, p. 247).

efectuación, *ya* ha advenido. Por esta razón, como lo escribe Nietzsche, "los acontecimientos y pensamientos más grandes [...] son los que más tarde se hacen comprender; las generaciones contemporáneas de ellos no tienen la *vivencia* de tales acontecimientos, viven al margen de ellos"[125]. Este retardo de ningún modo es accidental, es consubstancial al acontecimiento: si nunca puedo serle contemporáneo, vivirlo o experimentarlo, es que su sentido mismo no se da más que en un *a posteriori esencial – a posteriori* "trascendental", si se puede decirlo así, según el cual la *prueba* del acontecimiento, como reconfiguración impersonal del mundo, escapa a toda "empirie" y a todo empirismo en el sentido tradicional.

En su breve relato, *El derrumbe* (*The Crack Up*)[126], F. S. Fitzgerald ha descrito esta demora, esta latencia, este plazo temporal propios a los "grandes acontecimientos", indisociables de su carácter repentino: "Sin duda que la vida entera en un proceso de quebrantamiento, pero los golpes que desempeñan la parte dramática del trabajo –los grandes y repentinos golpes que vienen, o parecieran venir, del exterior–, los que uno recuerda, y lo hacen culpar a las cosas, y de los cuales, en los momentos de debilidad, se habla a los amigos, no muestran sus efectos de inmediato. Hay otro tipo de golpes que vienen de adentro y que uno no siente hasta que es ya demasiado tarde para impedirlo, hasta que comprende positivamente que de algún modo no volverá a ser el mismo. El primer tipo de quebrantamiento parece ocurrir rápido; el segundo ocurre casi sin que se sepa, pero se toma conciencia en realidad muy de repente"[127]. Fitzgerald distingue en este pasaje dos especies de acontecimientos: 1 / aquellos que vienen desde afuera y dan la impresión de producirse muy rápidamente: estos hacen su trabajo "de golpe", dice él, pero su repentinidad no se exceptúa de una demora ni su estrépito de

[125] *De más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 247.
[126] Francis Scott Fitzgerald, *El derrumbe*, trad. Poli Délano, Madrid, Rodas, 1969.
[127] *Ibid.*, p. 49.

una cierta latencia ("no muestran sus efectos de inmediato"), del descalce de una "toma de conciencia" que se produce siempre más tarde y en virtud de la cual esta primera suerte de acontecimiento se reúne, por otro lado, con la segunda ("ellos *parecen* venir desde afuera"); 2 / aquellos que se producen sin que "casi" se tenga conciencia, cuyo trabajo subterráneo, sísmico –el derrumbe– no tiene nada de notable ni de estrepitoso, sino que se efectúa lenta e insensiblemente: es entonces la "conciencia" misma que se toma lo que hace de ellos acontecimientos, pues es de súbito que se toma conciencia, "muy de repente".

Cualquiera sea la pertinencia que se conceda, desde el punto de vista fenomenológico, a esta distinción entre dos tipos de acontecimientos (puesto que *todo* acontecimiento, comprometiendo enteramente nuestro ser-en-el-mundo, es a la vez más "interior" que toda interioridad "subjetiva" y más "exterior" que toda exterioridad mundana), permanece, en todo acontecimiento, esta tensión constitutiva entre el presente repentino de su brotar y el plazo con el cual él se declara, y que hace que no pueda ser probado (*éprouvé*) como tal más que cuando *ya* advino, cuando ya ha transfigurado enteramente nuestra existencia abriéndole por añadidura un sentido que ella no proyectaría. En el primer tipo de acontecimientos, el súbito explosivo de la "primera vez" precede a la integración del acontecimiento a un proyecto de mundo, o, al contrario, a la desintegración del "fondo" donde la ipseidad y la existencia tienen su anclaje. En el segundo tipo, la latencia y la demora "preceden" el surgimiento repentino del acontecimiento en tanto que "toma de conciencia" de esta demora, de ese descalce mismo según el cual el acontecimiento ha trastocado, definitivamente "resquebrajado" a aquel que éramos. En este segundo caso, la demora, la fase de latencia y como de incubación (la imagen del resfrío de Claude Simon) pertenecen al acontecimiento en su surgimiento *repentino*: "Lo que es más, para volver a una proposición según la cual la vida procede por ataques variables, la noción de haberme

derrumbado no coincidió con un golpe, sino en el curso de un plazo"[128]. Solo que quizás la oposición entre el "derrumbe" conferido desde el exterior por el acontecimiento (acontecimiento que no termina de advenir e investir la existencia con ataques bruscos hasta su progresiva integración o la desintegración de ésta), y el derrumbe que sobreviene "desde dentro", quizás esta oposición no es última. Pues la existencia entera debe ser previamente abierta en su fondo a lo sin-fondo de una brecha radical para que el acontecimiento, surgiendo en su estallido repentino o su silenciosa latencia, pueda investirla enteramente y allí introducir esa hendidura que la reconfigura imprevisiblemente en sus posibles.

Solo una analítica del nacimiento nos permitirá pensar este no-fondo (*Ungrund*), para retomar la expresión de Schelling, que constituye la brecha abierta de la existencia que ningún proyecto permite "asumir", y que, solo ella, vuelve pensable el surgimiento de todo acontecimiento ulterior. Esta brecha absoluta donde el acontecimiento viene a inscribirse no es pensable aquí en términos de "facticidad": si el *Dasein*, en efecto, en la resolución precursora de la muerte, *hace posible su facticidad*,[129] domina por consiguiente lo indómito (de suerte que el fundamento-sin-fondo de la existencia sigue siendo todavía, para Heidegger, un *cuasi-fundamento* que el *Dasein*, como tal, "posibilita"), el acontecimiento, al contrario, abre la existencia al no-fondo de una impotencia radical, a la apertura de una brecha –la pasibilidad– que ningún proyecto de sí podrá jamás colmar; dehiscencia originaria donde crece el acontecimiento, en el plazo de su propia efectuación, en el exceso de un porvenir que trasciende todo proyecto posible. ¿Qué es, por consiguiente, del acontecimiento inaugural y precursor del nacimiento, a la vez primer acontecimiento y acontecimiento por excelencia? ¿Es posible,

[128] *Ibid.*, p. 51; cf. también, p. 47: "El derrumbe del que no hubo verdaderamente conciencia sino después de mucho tiempo de haberse producido".
[129] *Ser y tiempo*, op. cit., p. 305.

para terminar, a la luz de los análisis desarrollados, esbozar una concepción *acontecial* del nacimiento que sigue faltando, precisamente, en *Ser y Tiempo*? El nacimiento, en efecto, no es un acontecimiento que podría o no sobrevenir al existente, que éste podría dejar tras de sí o, al contrario, asumir y repetir resueltamente; el *Dasein* es "nativo" en el fondo de su ser, en la medida en que el nacimiento es el acontecimiento inaugural y anónimo por el cual otros acontecimientos son a su vez posibles; él no sobreviene "en una historia" sino, como todo acontecimiento verdadero, "hace historia", abre la posibilidad de una historia y la dimensión de su sentido. Respondiendo a estas cuestiones, emprendemos entonces una deformalización de la temporalidad extática, apuntando a sustraerla al "punto de vista" de la ontología para pensarla no ya a partir del ser-vuelto-hacia-la-muerte sino del acontecimiento del nacimiento.

En el momento en que surge en el ser, ningún "Sí" (Soi) puede tomar sobre sí el ser nacido: el nacimiento es ese don de ser que traspasa esencialmente todo poder de apropiación. Ciertamente, en cierto sentido, soy *yo* quien nace, en el sentido de un acontecimiento fáctico que *me* concierne; estoy ahí implicado sin jamás poder decir, por ello, que *yo nazco*, sino a lo más que "hubo nacimiento"; en el momento en que éste se produce, ningún "yo" está allí –entendido existencialmente como proyecto resuelto de un poder-ser– para "asumir" ese acontecimiento. La ipseidad en el sentido que le da Heidegger no puede recibir, a este respecto, más que un estatuto secundario; ella no puede ser sino aquello que resulta, en el sentido en que es el acontecimiento mismo (*Er-eiges*) quien me a-propia a mí mismo antes de todo proyecto-vuelto-hacia-la-muerte y toda resolución, configurando por primera vez mis posibles y abriendo mi presente a un pasado "más antiguo" que todo pasado *asumible*, que todo "haber-sido", a posibles que yo no proyecto y de los que no puedo responder, a una historia pre-personal que precede y funda mi historia, puesto que es la existencia íntegra la que, en tanto que ser-desde-el-nacimiento, es abierta al

abismo de un no-fondo absoluto que no podría ser retomado en cualquier proyecto de mundo, y que *precede* todo fundamento del *Dasein* en el sentido de un "fundamento-arrojado" y da a todo acontecimiento ulterior advenir. Este advenimiento en el mundo no es, como tal, experimentable; designa un acontecimiento *que jamás ha tenido lugar* en el sentido de un hecho intramundano, por consiguiente inmemorial en un sentido positivo. Inexperimentable, no empírico, el nacimiento es sin embargo constantemente *probado* (*éprouvé*) en lo que Heidegger nombra la *Befindlichkeit*, el "encontrar-se-ahí" en el mundo, pero de una prueba que no significa co-presencia al acontecimiento, conciencia o captación temática de éste.

El nacimiento abre así la posibilidad de un análisis renovado de la temporalidad que describe su emerger diferenciado en el movimiento de la temporalización como una estructuración dinámica a partir de acontecimientos. Porque el *Dasein* es primeramente nacido, no se temporaliza originariamente a partir del porvenir auténtico de su ser-vuelto-hacia-muerte, sino a partir de ese pasado inasumible, inmemorial, al que abre el nacimiento, y que, a su vez, abriéndole un porvenir "antes" de todo proyecto, le confiere lo que podemos llamar una "tarea". Si toda tarea excede nuestro propio poder-ser y nos conmina desde un porvenir que no proyectamos, ello es porque, desde el origen, el nacimiento abre la existencia a más de lo que ella puede asumir o posibilitar, confiriéndole así un sentido que no obtiene de sí-misma.

No hay sino acontecimiento inaugural. Para poder producirse en su novedad incomparable, el acontecimiento debe instaurar un verdadero comienzo, es decir nacer a partir de sí o, lo que viene a ser lo mismo, a partir de nada, no estar prefigurado por ningún posible sino reconfigurar imprevisiblemente lo posible en y por su surgimiento mismo. El acontecimiento es comienzo radical, comienzo que no surge de otra cosa, pura sobrevenida de sí en sí que ha fran-

queado todo horizonte previo. Y al mismo tiempo, el presente del acontecimiento aparece constitutivamente in-actual, "extático" al tiempo entero en su venida continua a sí, ya abierto a un pasado del que renueva el sentido aclarándolo diferentemente, y a un porvenir que despliega anteriormente a todo proyecto por su propia dramática. También, porque sobreviene en un acontecimiento inaugural, mi existencia es abierta a la vez a un "pasado" más antiguo que todo presente (pasado pre-personal más antiguo que todo "haber-sido" que me confiere un legado y una historia) y a un porvenir radical, que jamás será presente: mi muerte[130]. La temporalidad de la existencia se temporaliza por tanto originariamente en un pasado y un porvenir radicalmente heterogéneos, no sincronizables, no totalizables, puesto que el archi-acontecimiento jamás advenido (como hecho intramundano experimentable) de mi nacimiento, por este mismo hecho está todavía por venir: no termino nunca de nacer, es decir de advenir a mí mismo en tanto que algo me arriba; y a través del acontecimiento que imprevisiblemente viene a mí sin venir de mí, advengo a mí como otro. Repentinidad de un comienzo de golpe astillado, diseminado, que no coincide consigo mismo y no es jamás un *origen*, y plazo de un acontecimiento que no termina de advenir y que me abre, más allá de todo proyecto totalizante, una tarea que no se cierra con mi muerte: tal es la estructura más originaria de la temporalidad, tal y como ella se deja aprehender a partir del acontecimiento. La temporalidad sería *el acontecimiento no advenido (nacimiento) y todavía en plazo (tarea) de su surgimiento mismo en tanto que comienzo (presente).* Si la temporalidad se temporaliza de esta manera a partir del acontecimiento y no es ya examinada solamente en el horizonte de la cuestión del ser (el acontecimiento impersonal precede el ser definido por la míidad), es la existencia humana íntegra la que debe ser pensada, más

[130] "La muerte nunca está presente", escribe Blanchot (*El espacio literario*, op. cit., p. 95), "ella es el abismo del presente, el tiempo sin presente con el que no tengo relación, hacia lo que no puedo lanzarme" (*Ibid.*, pp. 144-145).

originariamente que en la analítica existencial, en su sentido acontecial[131], de tal modo que la diferencia ontológica misma, que constituye el punto de partida de *Ser y Tiempo*, aparece desde entonces como un *acontecimiento* que surge con el *Dasein*; como lo reconoce por lo demás Heidegger, en un curso de 1929-1930: "No somos nosotros quienes la realizamos [la diferencia ontológica], es *ella* quien tiene lugar *con nosotros* como acontecimiento fundamental de nuestro *Dasein*"[132].

[Traducción de Enoc Muñoz]

[131] Nos parece difícil, como nos lo propone Maldiney, pensar el acontecimiento como un existencial (*Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 294), definiéndolo, siguiendo los conceptos mismos de la ontología del *Dasein*, como "una transformación de la presencia como ser en el mundo en vista de sí" (*Ibid.*, p. 272), puesto que, al contrario, un pensamiento del acontecimiento nos compromete a una crítica de los principales conceptos de esta ontología.

[132] *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, in Gesamtausgabe*, op. cit., t. 29-30, p. 519: "Nicht *wir* vollzeihen ihn, sondern *er* geschicht *mit uns* als Grundgeschechen unseres Daseins".

Bibliografía

1. Libros de Claude Romano

L'événement et le monde, Paris, PUF, "Epiméthée", 1998, 2ª ed. 1999. Traducción estadounidense de Shane Mackinlay, *Event and World*, New York, Fordham University Press, 2008; traducción castellana de la "Introduction" a *L'événement et le monde*, "Acontecimiento y mundo", por Patricio Mena y Enoc Muñoz, *Persona y Sociedad*, vol. XXI, n°1, abril 2007, p. 114-137).

L'événement et le temps, Paris, PUF, "Épiméthée", 1999.

Lumière (novela), éditions des Syrtes, 1999.

Il y a, Paris, PUF, "Épiméthée", 2003.

Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner, Paris, Gallimard, "Nrf Essais", 2005.

Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale (editor junto a Jérôme Laurent), Paris, PUF, "Épiméthée", 2006.

Heidegger en dialogue (1912-1930). Rencontres, affinités, confrontations (editor junto a Servanne Jollivet), Paris, Vrin, 2008.

2. Artículos de Claude Romano

"Le possible et l'événement", *Philosophie*, n° 40, diciembre 1993, p. 68-95, et n° 41, marzo 1994, p. 60-86 (retomado en *Il y a*, Paris, PUF, "Épiméthée", 2003).

"L'unité de l'espace et la phénoménologie", *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1, 1994, p. 107-135.

"Mourir à autrui", *Critique*, 582, 1995, p. 803-824.

"Au-delà du sujet: remarques sur Nietzsche et la métaphysique", *Philosophie*, 58, 1998, p. 66-90.

"La liberté sartrienne, ou le rêve d'Adam", *Archives de philosophie*, 63, 2000, p. 467-493 (retomado dans *Il y a*).

"Où est passé le passé ? De la possibilité d'une phénoménologie du temps", in E. Escoubas et B. Wandenfels (ed.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande, Deutsche und Französische Phänomenologie*, Paris, l'Harmattan, 2000, p. 295-326.

"Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique", *Philosophie*, 70, 2001, p. 72-92 (retomado dans *Il y a*).

"La temporalità dell'evento: analisi ed ermeneutica", in M. Ruggenini et L. Perissinotto (ed.), *Tempo, evento e linguaggio*, Roma, Carocci, 2002, p. 65-92 (version francesa en *Il y a*).

"'Entre le vide et l'événement pur': la phénoménologie", *Etudes phénoménologiques*, 36, 2002, «L'événement surgi du vide», p. 5-38 (retomado en *Il y a*).

"Les trois médecines de Descartes", *XVIIè Siècle*, 217, 2002 (4), p. 675-696.

"Sur quelques sources et quelques prolongements de 'l'herméneutique événementiale'", *Iris, Annales de philosophie*, 23, 2002, p. 13-40 (retomado en *Il y a*).

"Phénoménologie, herméneutique, scepticisme", *Studia Phaenomenologica*, II, n° 1-2, 2002, p. 231-258.

"Anscombe et la philosophie herméneutique de l'intention", *Philosophie*, 80, 2003, p. 60-87.

"Existence et néant. Autour de la controverse Carnap-Heidegger", *Quaestio*, 3, 2003, p. 351-370.

"Le contingent, le libre, le nécessaire: Bergson critique de la métaphysique", *Revue philosophique de Louvain*, tomo 104, n°1, febrero 2006, p. 104-132.

"Le phénomène de l'hypnose", *Critique*, 691, 2004, p. 965-978.

"Au-delà de la représentation? Pour une théorie herméneutique de la mémoire", in Maria José Cantista (ed.), *Perspectivar o Sujeito e a Racionalidade. Uma leitura pos-husserliana*, Porto, Campo das Letras, 2006, p. 25-66.

Voz "Evento" in *l'Enciclopedia filosofica*, 3ª edición, volumen 4 (Dom-Fic), Bompiani, 2006,p. 3874-3885.

"Réponses de Claude Romano à quelques questions", *Transversalités*, n°96, octubre-diciembre de 2005, dossier "Penser l'événement: autour de l'œuvre de Claude Romano", p. 53-66.

"À l'écoute du témoignage" in *Réception et Usages des témoignages*, bajo la dirección de F. Ch. Gaudard et M. Suarez (eds.), Editions Universitaires du Sud, Toulouse, 2007, p. 21-36.

"Love in Its Concept: Jean-Luc Marion's *The Erotic Phaenomenon*" in Kevin Hart (ed.), *Counter-Experiences, Reading Jean-Luc Marion*, Notre Dame University Press, 2007, p. 319-335.

"'L'ordre du sens': de l'extériorité de l' à la critique de l'herméneutique" in *Vincent Descombes: questions disputées*, Ed. Cécile Defaut, 2007, p. 45-102.

"L'avenir d'une intitution", *Trans-paraître*, n°1, diciembre 2007 "L'intuition", disponible en world wide web, url: europhilosophie.eu/recherche/spip.php?article68.

"L'ontologie sartrienne: réflexions sur son *archè* et son *télos*" in Nicole Tambourgi-Hatem (dir.), *Sartre sans frontières*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 2007, p. 7-30.

"Le Lezioni sul tempo di Husserl nella storia della metafisica", *Per la Filosofia*, 68, sept-dic. 2006, p. 27-43.

"L'horizon de la phénoménologie", *Iris*, (Beyrouth), vol. 28, 2007, p. 1-38.

"Une autre tradition sémantique? Heidegger, Bühler et l'ombre de Wittgenstein", *Poésie*, n°122, 2008, p. 191-225.

"Attendre", *Conférence*, n°25, otoño 2007, p. 529-556.

Bibliografía secundaria

Beaudoin, Nicolas, "L'herméneutique événementiale de Claude Romano au regard de l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*: la question de l'origine du sens", *Science et esprit*, 2004, vol. 56, n°3, p. 321-337.

Boisset, Emmanuel, "L'événement est inadmissible, d'ailleurs il n'existe pas", in D. Alexandre, M. Frédéric, S. Parent et S. Touret (dir.), *Que se passe-t-il? Evénements, sciences humaines et littérature*, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 57-78.

Camilleri, Sylvain, "Traversée phénoménologique de la souffrance à partir de Marion, Levinas, Henry et Romano", *Iris* (Beyrouth), "Études sur Claude Romano", vol. 28, 2007, p. 111-138.

Canullo, Carla, "Naissance et origine", in *Transversalités*, 96, oct.-dic. 2005, dossier "Penser l'événement: autour de l'œuvre de Claude Romano", p. 1-18.

Dubouclez, Olivier, "La phénoménologie à la lettre: Faulkner et l'herméneutique événementiale de Claude Romano", *Iris* (Beyrouth), "Études sur Claude Romano", vol. 28, 2007, p. 155-172.

Falque, Emmanuel, "La phénoménologie de l'expérience", in *Transversalités*, 96, 2005, p. 19-38. Dossier "Penser l'événement: autour de l'œuvre de Claude Romano".

Greisch, Jean, "'L'herméneutique événementiale'. De la mondification à la temporalisation du temps", *Critique*, n° 648, mayo 2001, p. 401-425.

- "L'événement et ses traces", in *Transversalités*, 96, 2005, p. 39-52.

Hatem, Jad, "Variations sur Lumière de Claude Romano", *Iris* (Beyrouth), "Études sur Claude Romano", vol. 28, 2007, p. 173-180.

Khabbaz, Lyne, "L'épreuve de l'événement supra-individuel: pour une phénoménologie de l'expérience historique", in D. Alexandre, M. Frédéric, S. Parent et S. Touret (dir.), *Que se passe-t-il? Evénements, sciences humaines et littérature*, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 19-36.

-"Claude Romano, philosophe de l'événement", *Iris* (Beyrouth), "Études sur Claude Romano», vol. 28, 2007, p. 39-80.

Longneaux, Jean-Michel, "L'égoïté comme véritable événement. Approche critique de l'œuvre de Claude Romano", *Iris* (Beyrouth), "Études sur Claude Romano», vol. 28, 2007, p. 139-154.

Mackinlay, Shane, "Phenomenality in the Middle: Marion, Romano and the Hermeneutics of the Event", in Ian Leask and Eoin Cassidy (ed.), *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, New York, Fordham University Press, 2005, p. 167-181.

Mena Malet, Patricio, "Paul Ricœur y Claude Romano: Hospedar el mundo y el acontecimiento", *Iris* (Beyrouth), "Études sur Claude Romano", vol. 28, 2007, p. 91-110.

- "Natalidad, acontecimiento y hospitalidad, reflexión a partir de las obras de Paul Ricoeur y Claude Romano", *La lámpara de Diógenes*, Número doble, año 9, números 14 y 15, vol. 8, enero – junio 2007 / julio – diciembre 2007, pp. 90-102.

- "La herida del adviniente. Acontecimiento, memoria y testimonio en la fenomenología de Claude Romano", *in Actuel Marx / Intervenciones* (Chile), nº 6, primer semestre 2008, pp. 197-211.

Popa, Delia, "Advenir à soi-même à partir de ce qui excède. Claude Romano et l'aventure du sens", *Studia Paenomenologica*, IV, 2004, 1-2, p. 191-208.

Pierre-Étienne Schmit, "Pour une phénoménologie herméneutique de la littérature. Pour continuer *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner* de Claude Romano », Le Cercle herméneutique, 5-6, 2005-2006, p. 140-163.

Sladek, Jennifer, "The constitution of the Advenant in Romano's *L'événement et le monde*", *Iris* (Beyrouth), "Études sur Claude Romano », vol. 28, 2007, p. 81-90.

Números de revistas consagrados a Claude Romano:

Transversalités, n° 96, octobre-décembre 2005, dossier "Penser l'événement: autour de l'œuvre de Claude Romano" (con estudios de Carla Canullo, Emmanuel Falque, Jean Greisch, e intervención de Claude Romano).

Iris (Beyrouth), vol. 28, 2007, "Études sur Claude Romano" (con estudios de Claude Romano, Lyne Khabbaz, Jennifer Sladek, Patricio Mena, Sylvain Camillero, Jean-Michel Longneaux, Olivier Dubouclez, Jad Hatem).

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de septiembre del 2008,
en los talleres de CyC Impresores Ltda.,
ubicados en San Francisco 1434,
Santiago de Chile

Colecciones Facultad de Filosofía
y Humanidades
Ediciones Universidad Alberto Hurtado

Filosofía

Historia

Literatura

Biblioteca Chilena

Biblioteca Jesuita de Chile

Lo posible y el acontecimiento

Claude Romano

"[...] el acontecimiento no se reduce de ninguna forma a su actualización como hecho; desborda todo hecho y toda actualización por la carga de posibles que mantiene en reserva y en virtud de la cual lo que toca son los cimientos mismos del mundo para el existente. No realiza solamente un posible previo, pre-esbozado en el horizonte de nuestro mundo circundante; alcanza lo posible en su raíz y, por consiguiente, trastorna el mundo entero de aquel a quien sobreviene: no es tal o cual posible, es la 'cara de lo posible', la 'cara del mundo' que aparece para él cambiada. O, para decirlo de otro modo, un acontecimiento no modifica solamente ciertas posibilidades en el interior de un horizonte mundano que permanecería, como tal, incambiado; al trastornar ciertos posibles, reconfigura, en realidad, lo posible en su totalidad. Proust lo dice admirablemente a propósito de la muerte de Albertina: lo que vacila con esta muerte, no son solamente todos estos posibles 'vinculados a ella', los proyectos, los gustos comunes, las costumbres, el arreglo de ciertos lugares, la naturaleza de algunos placeres; sino que son la sensibilidad misma de los seres y las cosas, la manera de relacionarse con la vida social, con el arte, con la misma muerte los que aparecen en adelante bajo una luz diferente."

ACCESO ABIERTO

Ediciones Universidad Alberto Hurtado

9 789568 421144